



مِنْ رِيَاكِ حِكْمَةٌ فَقَدْ أَخَذْتُ خَيْرَ كَثِيرٍ

قد طبع الكتاب الذي يحوي بأشاراته مناهج الحكمة والحجرات

المعروف باسم

# شرح الانشراك

في الطبقات

للكبير الكامل زهير الدين الشهيد بالحق الطوسي

والمطبعة الناشر الملكة لمشر كشور



کتاب علم منطق

مجموعہ منطق - ناوار مجبوعہ عیسین چند کتب  
شامل ہیں۔

- ۱- رسالہ صغریٰ  
۲- رسالہ کبریٰ  
۳- ایسا عوجی  
۴- مختصر المنیران  
۵- میزان المنطق  
۶- تہذیب  
۷- مرآۃ المنطق  
۸- تعریف الاشیاء  
۹- تعلیقات تعریف الاشیاء  
۱۰- ملخص بدیع المنیران  
۱۱- رسالہ مقولات عشر  
۱۲- رسالہ حواہی مضییہ

شرح تہذیب - عربی بین مضائقہ مولانا  
سعد المذہب والدین نقضانی سحرانی مولوی  
عبدالحی مع شرح ضابطہ مولوی عبدالحی و مولانا  
مولانا ابوالفتح و مولانا شیخ الاسلام - الفیاء

مع شرح فارسی کباب کتاب الزمولوجی  
محمد اسلم حامل المتن محشی

بدیع المنیر الن - مصنفہ مولوی عبد اللہ  
بن الدہ اور عثمانی -

قال اقول - یہ شیعہ ایسا غوی کی ہر محض  
اشترک الہیہ ہے۔

قطبی منطق مصنفہ قطب الدین  
درسی کتاب -

میر قطبی - از میر سید شریف علامہ  
رسالہ الفصاحات - مسطورہ بحث مختلہ

یہ حاشیہ قطبی کا ہے۔  
حاشیہ عبد الحکیم - یہ قطب رومہ قطب

از ملا عبدالحکیم -  
شهر - ۱۱ - ۱۲۰۱

در مباحث تصورات و دیگر مسائل تصدیقات

شرح مسلم - قاضی مبارک مع منہیات

قاسم علی مبارک -  
قاسم علی مبارک -

وَمِنْ بَرَكَاتِكُمْ حِكْمَةٌ فَقَدْ أَخَذَ الْكَلِمَاتُ

قَدْ طُبِعَ الْكِتَابُ الَّذِي يَحْوِي إِنْشَارَاتِهِ مِنْ أَهْلِ الْحِكْمَةِ وَالْجَمَانِ

الْمَعْرُوفِ بِاسْمِهِ

# سِرَاجُ الْإِنْشَارَاتِ

فِي الْطَبَائِفَاتِ

لِلْحَكِيمِ الْكَامِلِ نَصِيرِ الدِّينِ الشَّهِيدِ بِالْحَقِّ الطُّوسِي

وَالْمُطْبَعَةُ الْبَنَاءُ لِلْمَوْلَى كَلَامُهُ لَمْ يَشْرَعْ لِكَلَامِهِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جمل ليتبصر بها مرتبها  
ولا ينتفع بالاصحح منها من تعسر عليه والتكلام على المتوفيق وانا اعيد وصيتي  
واكرر التماسي ان يضمن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضمن على من لا يوجب فيه  
ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية  
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن الغلاق شديد اشتباه عظيم اذا الوهم يعارض  
العقل في ما خذهما والباطل يتاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معار  
الاراء المتخالفه ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجح ان تطابق عليهما اهل زمان  
ولا مكان يتصالح عليهما نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد  
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن الشوائب  
الحسية وانفصال عن الوسوس العارضية فان من تسير له الاستبصار فيها فقد  
فوقاً عظيماً والافقد خسراناً مبيناً لان الفائز بها متروك الى مراتب الحكماء  
محققين الذين هم افاضل الناس والخاصة فيهما نازل في منازل المتفلسفة للقلوب  
الذين هم اذ اذل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله  
التحفظ وامر بالضمن بكل الضمن وانا اسئله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسه ان لا تعرض لذكرها اعتماداً فيها أبداً محالاً لما اعتقده  
 فان التقرير غير الرمز والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال** النمط  
 الاول في تجوهر الاجسام **قال** الفاضل الشارح الشجر الطريق الواضح والنمط  
 ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالشجر وابواب هذين العالين  
 بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجاً  
 وهذه مقصودة بذاتها فكانت انما طاً **قال** والجوهر يطلق على الموجود لا  
 الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيدورية الشيء  
 جوهرى وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول  
 لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثانى فان المطلوب تحقيق  
 حقيقتها اى مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا  
 النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان العلم الاول  
 ابتداءً في تعليمه بالطبيعات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها ونظم بالفلسفة  
 التي هي اقدمها في الوجود والقياس الى نفس الامر متدرجاً في التعليم من مبادئ  
 المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقوليات وكان موضوع الطبيعات الجسم  
 الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي  
 يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى كانت هي  
 ايضاً في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كفى الجزء  
 الذي لا يتجزى وتناهي الابداد والشيخ اراد ان يثبتى بالطبيعات ايضاً ولكن  
 لشروط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العالين الى الآخر المقضية لتجيز  
 المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما  
 اولاً ولما قصد هالزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل  
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لانه  
 اخر ما يخل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسألة يقضى حواله اخرى  
 فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين  
 قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

شرح اشارات  
 الشجر الطريق  
 الواضح  
 النمط  
 الاول  
 في  
 تجوهر  
 الاجسام  
 قال  
 الفاضل  
 الشارح

١٠

بالضمنية وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول  
والعرض والعمق وعلى التعليبي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد  
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح هذا القول  
اما اولاً فبان الجبر ليس جنساً لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً  
فبان قابلية الابعاد ليست يفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي  
نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم  
ان يكون الجسم متقوياً بمعرض والجواب عن الاول انما ابطال كون الجوهر جنساً  
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوعه وابطل كونه جنساً وهو لا يترتب  
من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه ابطال  
كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تنحل على الجسم بل الفصل هو  
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في  
هذا الترتيب مغالطته اما ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالجسم  
او غير مختلفة كالسهر واما مفرداً ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما  
ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وهي التقدير  
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم  
متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء والكثر  
المتكلمين من الحديثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية  
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلي المعترلة وثالثها كونه غير  
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره  
عبد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه  
الموسوم بالجواهر الفردة ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه  
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ  
ان ينسبته واما الجسم المؤلف فيجب في موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال رحمه  
واسأله قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل  
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم



اياه فتسمية الزاى باطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للسبب باسم السبب مجازاً وقد مر  
 انه ليس في الفصل المشترك على حكمه ما يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشترك  
 على حكمه يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق والنظر فيها سبقه  
 من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل بطل الزاى الاول من الاربعه  
 المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **سؤاله** من الناس  
 من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل  
 قضية والجسم هو الطبعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي يتفصل  
 ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياؤها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان يتفصل  
 الجسم عندها فشبها بمفاصل الحيوانات وسمها **فقوله** يتفصل  
 عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام ومنهم من ان تألف الاجزاء  
 لا يقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وان الواقع منها في وسط  
 الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر الاجزاء احكاماً اربعة  
 اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتألف منها ثلاث انما لا يقبل  
 الانقسام اصلاً والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين  
 عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الزاى اوجه الاول  
 منها تقرير المذهب وبالباقية تصحيحاً لما ينشأ عنه من ما ينبغي ان فعله  
 ناقضوا الاوهام وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة  
 وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانقسام والتشكيل بغير الاشياء  
 الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلز عند الحكماء  
 وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرص والفاشدة  
 في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار يقينه  
 لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف  
 لتعلقه بالكمالات المشتركة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها  
 في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفي بعضها  
 لفظه لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لا يفتقر الى التسمية

الوهمية والقرضية في موضعه من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان  
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وان لم يكن واحد ولا واحد  
 من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما احتج  
 من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماسا لا يجلو اما ان لا يلا في الطرفين  
 او لا فيهما وان لا قاهما فاما بالاسر ولا فلهذا اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه حاجباً لهما  
 وايضاً يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف  
 لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجباً لهما عن التماسا ايضا  
 يقتضي تناقض الاجزاء وهو حال نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم  
 المطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولاً وهما  
 ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادرا الى ذكر القسم  
 الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه  
 الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث  
 بابطال تقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان تقيضه  
 قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو  
 يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم تراكى الاول لان حالته ظهر  
 وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً  
 غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر فاما خصم  
 بالذكرة لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولا نه مع حالته مستلزم  
 المطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت  
 لانه لا يريد الاقتهار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي  
 في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب  
 اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جرد هو زفيه مدخلته للوسط حتى تكون  
 مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحد الممكن له بد من ان ينفذ فيه  
**اقول** يريد بيان احوال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسر ولا بتخاذ  
 المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز

قوله  
 وانه بحيث  
 لو جرد هو  
 زفيه مدخلته  
 للوسط حتى  
 تكون

وذلك لان المكان عند حرق قريب من مفهوم اللغوى وهو ما يعتد عليه المتكلمين  
 كالأرض السيرة والاعتقاد عندهم هو ما يسمى الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو  
 الفراغ المتوهم المشغول بأشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكون للماء  
 واما عند الشيوخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحوائى والمماس  
 للسطح الظاهر من الحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم  
 من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانها  
 او حيزها واما شئت فسمه ثلثايناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لوجه  
 محققان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى  
 غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخله **اقول**  
 اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال الماسة قبل النفوذ والذى  
 الذى لقيه حال الماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخله والمباديات  
 مقاييم الملاقي في الحالكين من الجانبين فانه يقتضى قسمه الوسط بقسمين ويمكن  
 ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل  
 تمام المداخله غير ما لقيه حال الماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ  
 غير ما يلقاه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهم للمداخله وذلك يقتضى  
 قسمه الوسط بثلاثه اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه  
 بان هذا البيان اقناعى لا برهانى **واقول** هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو  
 حركة ما اول وهو حال الماسة ووسط وهو حال الذى بعد الماسة وقبل تمام المداخله  
 واخر وهو حال تمام المداخله وهذا لما يصح على رأى نفاذ الجزء الذى لا ينضم وهو ان يكون  
 الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على  
 رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا  
 منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة ومليوث باخرى فاذ  
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصابيح  
 على المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخله يوجب ان يكون ملا  
 الوسط ملاقي اخر الطرف الملاقة الى سطحه وان لا يتميز في الوضع

اذلا فلا غ عن لقائه فحلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا انزيد حجم فان كان شئ  
 من ذلك لم يكن ما يكون عند تقوهم للمداخلة من الملاقة بالاسر بل بقي  
 فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** اي المداخلة انتامة يقتضي ان يكون الطرف  
 الملاقى للوسط بعينه المداخل ايا لا ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانها متلاقية  
 بالاسر ح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ  
 بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدها يكون  
 بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب  
 ووسط وطرف اي هذا الفرض ينافي فرض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا انزيد  
 حجم اي ينافي فرض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك اي ان كان  
 احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقة بالاسر وحينما فرض الحكم  
 الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجي المداخلة ينافي فرض الاستحالة لثلاثة  
 المذكورة جميعا ولتخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد  
 ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم  
 القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الاجزاء منها او عدم امتيازها في  
 الوضع التي بها وهذه محال فالقول بها محال فذا تقرير هذه الحجة والقاضل  
 الشارح اورد من حجة مثبتة الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير  
 قائمة الذات وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجوبين والى  
 ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهوان القسم لم يكن جميعه  
 موجودا الكون غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة  
 والا لا تنقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك  
 عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي **قول** وهم واشارة من الناس  
 من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**  
 يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات لربعة  
 المذكورة وهؤلاء علماء وقفا على حجة نفاة الجزء ولم يقدر روا على ردها اذ عفا  
 لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهي لكنهم لم يفرقوا

٢  
 في باب  
 اتصال  
 واثبات

بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطاعاً فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهي فيها الفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم يعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاجزاء وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدماتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء التي لا يتجزئ وقد لزمهم وان لم يصير جوابه الا ان القايلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يدعون ان ما لا يتناهي فهو لا يمكن ان يقولوا هذا التاميم ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جواب وقوع قطعه مسافة محدودة في زمان غير متناه اتركبوا القول بالطرفة ولما لزمهم حر أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهي غير متناه في الجسم جواراً وتدخل اجزاء فلما لزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرجا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية للجزء واحد لكون القريب الباطن اتركبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمته حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك السراج عند الحركة فاستمر التشديد بين الفريقين بالطرفة ويتفكك السراج على المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية ذات الواحد والمتناهي موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة ولاولى مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً في الاثنين اذ لا عدد اقل من



لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لأن الاثنين ليست بكثرة اضافية  
 فإذا ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام أقول هذه مواخذة  
 لفظية قليلة الفائدة اذا المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناهية يؤخذ منها مؤلفاً  
 من احدى ليس له حجم انريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد  
**اقول** تقديره كل عدد متناهية من الكثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان يكون حجم  
 ذلك المجموع انريد من حجم الواحد يكون وهذا قسماً والشيخ اشار الى ابطال القسم  
 الاول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد  
 به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد  
 قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد وان لم يكن  
 يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها  
 مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحده يستحيل ان يقع الامتياز بينهما  
 بنفس الحصة او لشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها  
 متنسأبة الى جميعها واذا الامتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن  
 محتاجاً الى هذا البيان لم يحزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم  
 الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقطة التي هي طرف  
 انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند مركز بحيث لا تمايز في الوضع ويختلف احوالها  
 العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعبارات والمحقق  
 في ذلك ان التعدد من لواحق التباير والتباير قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً  
 وعند التداخل يرتفع التباير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون  
 العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان  
 للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في  
 جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو  
 الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يقال من كثرة متناهية  
 جسم اذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد  
 الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلاث ثم يدير للثلاث

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسم اى حصل  
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل والجهات  
 الثابت والجميع يطلق على ما يكون له مقدار مما منع لان يدخل فيه آخر مثله قال  
 الفاضل الشارح ينبغي ان يضمن المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات  
 بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم  
 الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ للدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار  
 احتياج لان الحاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تنفج الى الكثرة بل تنفج الى  
 الاحاد التي يعي اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات  
 بينها في الجهات لان يفرض اول تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات  
 الاخر غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من  
 امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية  
 وبين المثالي من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله  
 بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيدوريتها جسما  
 لا قبلها ولا صواب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهب اليه واعلم  
 ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم  
 يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لا يتفجع  
 بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اطلاقا  
 كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى  
 القدر **اقول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله  
 فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان  
 جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة  
 موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناه  
 القدر ولفظة كان رابطة والمحمول تالي للمقدم المذكور ولا يظهر ما ذكرنا  
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية انريد من واحد منها وحصل  
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر  
 واعلم انه لم يعتد بالنسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا  
 بعد ان صير جساماً وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم  
 والسطح والخط مثلاً **قال** لكن اسردياد الجسم يجب ان يزداد التأليف والنظام فيكون  
 نسبة الاجزاء المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه **فقف**  
**محال اقول** هذا الاستثناء لتقييد التصلية المذكورة يريد به التامير تقييد  
 للمقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً من اجزائه لا يتناهى لكان حجم المؤلف  
 من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ان يزيد من حجم الواحد وليس بان يزيد منه  
 والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار الاول ايضا باطل لانه لو كان حقاً لكان  
 نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الاجزاء الثلث الى حجم الجسم المؤلف  
 مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها نسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة  
 متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس  
 الاول حقاً واذا بطل القسم بطل للمقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى  
**قوله** ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجزى ان يكون مؤلف من مفاصل  
 غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يقصّر  
 فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل **اقول** لما ثبت  
 امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية وغير متناهية  
 ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بجاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض  
 الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل  
 وسماه تبيين العدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اوضح القضية  
 الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجزى ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان  
 الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز  
 ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لم يجز  
 وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد  
 لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضا جزئياً لئلا يؤهم كذب الكلية فاهملها وسيعبر الحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً قال الفاضل الشارح انه قال  
 فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية  
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية متعذر ان يكون  
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا يجرى حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية  
 بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء غير  
 متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التى لا يتجزى ويدل  
 عليه قوله الى ما يفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقال  
 فى هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال فى الفصل الثانى  
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجب ان  
 هذا التاليف ثم لما بطله اورد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بان لا يجوز ولما  
 قال فى الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب  
 فلما بطله اورد ههنا نقضه وهو الحكم بان لا يجب وبالحجة فالقضية الاولى صالحة  
 كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا  
 ليس يجب ان يكون لبعضه اجسام ولذلك جعل للازم منها جزءاً وهو قوله فقد  
 اوجب امكان وجود جسم وذلك كنهه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح  
 عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا يتناهى بالفعل يقتضى  
 الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ  
 فقد وجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان  
 هذا الامكان محتمل ان يكون عاماً وايضا ان كان خاصاً فقوله محتمل وذلك  
 لان المستنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس  
 بواجب ولا مستنع فاذن ليس فى الوجوب جسم معين يجب ان يكون علماً للمفصل  
 الا لما نزعنا رجبى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم  
 مركباً عن الاجزاء لم يرد امكان كونه غير مركب اذ لا يمكن ذلك لا مكان قال بل هو  
 نفسه كما هو عند الحسن اقول الحسن يحكم بان اتصال الجسم وثبات المفاصل على  
 ما ذهب اليه الفريفيان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك لم يبق كون الجسم متصلاً فى

نفس الامر كما هو عند الحسن **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجوب بل يجب ان يكون قابلاً

للا انفصال ووقوع المفصل فيه اما بفتك وقطعه واما باختلاف عرضين قارب

فيه كما في البلقة واما يوهيهم وفرض ان استتغ الفلك بسبب **اقول**

اي الجسم الذي حكمنا بكونه عدمياً لا انفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون

قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول اسباب وقوع المفصل لا يتخلو عن الثلثة المذكورة

في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون متوقفاً الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون

اماني الخارج او في الوهم ومثال الاول ما بالفلك والقطر ومثال الثاني ما باختلاف عرض

ومثال الثالث ما بالوهم **قوله** ليس اذ المكين تاليف من احاد لا يقبل القسمة

وجب ان يكون احد ووجه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية

وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطنا بولستبصر يرشد القدر الذي نورده

**اقول** لما ابطال احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق احد الاخرين فاشار

ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد ووجه القسمة لاسيما

الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكمة

ووجه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان

المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيباً

لان هذا الحكم فرع على ما تقدم فقال له وهذا باب اي مسألة المجرى الذي

لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطعنوا الكلام

فيها والمستبصر يرشد القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب في بعض النسخ

القدر الذي اورده **قوله** تنبيه انك ستعلم ايضاً مما علمته مجال

احتمال للتقدير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها ومن ان تلك الحركة

ايضاً كذلك وانه لا يتألف ايضاً مما لا ينقسم حركية ولا زمان **اقول**

قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل ونفسه قابل للقسمة الى غير

النهاية ولزم من ذلك كون الموحدة القاسية الجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي

الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله

ايضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطح التي بها يتشكّل الاجسام والسطح التي بها



ينتهي السطوح ايضاً كذلك وجميع ذلك اغنى الاجسام العقلية والسطوح والخطوط  
 يسمى مقادير فالشيء منه على جميع ذلك تعريضاً بقوله من حال احتمال المقادير  
 اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد  
 ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات  
 القارة وذلك لتماثلها في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها  
 وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزئ  
 ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماضٍ ومستقبل  
 وحال لا تفصل الى حال حدث مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود  
 المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تشبيهاً  
 بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحقبة المذكورة  
 على اثبات الجزء قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدراً تخيلاً متصلاً **اقول**  
 المقصود من هذا الفصل اثبات الهوى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
 وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة  
 اسم كشيء ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالتخيل يدل بالاشتراك  
 على ما هو وحشويين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل التخي  
 من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما  
 صفة لشيء لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء  
 يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية  
 المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على  
 الصورة الجسمية اتصال ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصال واستد بالجان  
 ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء يقامه الى غيره  
 وهو ايضاً بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك  
 المقدار انه متصل بالثاني لهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك  
 بحركة جسم اخر يقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني لهذا المعنى والاسم  
 كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا اثنين، ثم لا ينبغي ان يحل  
على اللغوى ثلثا يتكرر المتصل والتخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على  
ما هو فصل الكم المتصل وحر يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه حكمية  
متصلة تخينة واما قدم التخين لانه اعرف فان القائمين بالجزء يعترفون بخاتمة  
الجسم ولا يعترفون بان اتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار  
التخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذا لانه يتبدل  
والجسم الواحد يتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة مكعبا مثلا هو امر  
عابر للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئا  
هو الجسم التعليمي واما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير  
مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه  
كما هو عند المحس وكان كونه ذا كمية وذا سخانة امرين يتنازع فيه  
ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية  
وذا سخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوت  
ذلك الجسم فان قيل بم تعرف ان الجسمية شئ مغاير لكونه الاسف فان  
ما لم تعرف مغايرته لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا في موضع  
اعني جوهرية او صورية شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من  
شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصاها الذي يتصل به  
جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال  
اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل المشرح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية  
الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال احد  
معانيه اعني الوهمية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما ينبغي بيان  
فالصواب ان يقال انه جعل الحكم خريا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيره غير متصل  
لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم  
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجبي لا متناع حصول جميع الانفصالات  
الممكنة فيه على ما مر **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والانفصال

فبقول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعاً **اقول** يريد بالتصلب بذاته  
 ههنا الصورة الجسمانية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها  
 بحيث يترسها الجسم التعليبي فهي ذات الامتداد الذي هو في الشئ حال كونها  
 كره ومكعباً ومشكلاً كغيره الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه  
 الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة  
 اما الجسم الذي هو كهر فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة  
 ولو حصل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليبي الذي هو المقدار لكان البرهان  
 على اثبات الطيولي محالاً الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال الانفصال  
 الطيولي وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة ولكن بغيرها  
 اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولاً ليكون  
 هو بعينه الموصوف بالامرين لان لمقابل للاتصال والانفصال بقوله بالتحقيقة  
 ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة  
 لا غير ويقال بلجأنا ومن حيث اللف الذي يطرح عليه احدهما فينتفي  
 بطرياقه فلا يكون موصوفاً بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها بالاتصالية  
 عند طريق الاتصال فلا يكون هي عينها موصوفة بالاتصال فان الاتصال  
 لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً لعدمه  
 وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلاً لنفسه **قال** فاذا تقرر هذا القبول غير جوه  
 المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى امكان  
 وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلاً في الغاية بين قوة الانفصال قبل  
 وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة  
 والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ عيني  
 الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الطيولي فالمقبول ههنا هو الصورة  
 الجسمانية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليبي لا نرم  
 ما فانه كالصورة الجسمانية وهذا يدل ايضاً على ان الشيخ انما  
 لا يمتنع بذاته الصورة الجسمانية دون المقدار **قال** الفاضل اشار

فوله فاذن قوة هذا القبول غير جود المقبول نتيجة قياس من كونه بالقوة  
 وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه  
 وكما يحدث له الانفصال فقوة حد وثه حاصلة قبل حد وثه وكل  
 ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير  
 وجوب ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال  
 وثبات المادة لا يمكن الابطال بالنتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل قد يتصل  
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الانفصال فلا بد من شيء اخر  
 كان غير صحيح لان الانفصال عدم الانفصال عما من شأنه ان يتصل والا فلو كان  
 لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس  
 الانفصال بتلك المقدرات ثم بيان انها شئ بية بانها من الامور الضافية التي  
 ليست هي محلا حتى اذا ثبت ان ذلك المحل ليس هو الانفصال ثبت شئ اخر هو  
 المحل واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدلا  
 صرافة فهي ليست هي محلا ثابتة كالمكانات والانفصال لما كان عدم الانفصال  
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل  
 ولكن ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه  
 هو ادخال ما لا يتصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون المعنى كلياً  
 وايضا التنبيه على وجوب القابل للانفصال قبل طرأته وبعده اذ لا يمكن ان  
 يوهى الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث  
 حال الاحتياج النية من غير ان يستتر وجوده قال وتلك القوة لغير ما هو  
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود غيره وعند عود  
 الانفصال يعود مثله **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود  
 الذات فهو ذاتا واحدا متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الانفصال او  
 المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما يتصل بالمتصل لان  
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم وجود غيره وعند عود الانفصال يعود  
 مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم محتاجة فاذن الشيء

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الحيوان  
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه  
قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال  
ونفس الاتصال ليس بقبالة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً  
موصوفاً بالانفصال فاذن الجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول  
الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الحيوان واعلم ان الاله  
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين  
على شيء واحد هو موضوع علم وهو الجسم كما سبق الى او هام المشككين  
في وجه المادّة وذلك ان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل  
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون  
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو  
المسمى بالمادّة ولا بد من انضيمات شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً  
فذلك الشيء هو الصورة والجسم هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل  
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلاً  
في نفسه امره اتي مقوم للجسم والجسم لا يتقوى بالعرض وايضاً ينبغي ان يعلم ان الواحد  
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا تعرضان للمادّة الابدع شخصاً المستفاد  
من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبينة على اتصاف المادّة بالوحدة  
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسميّة  
بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها وهي جاً الى مادّة تـجد في الحالين لكان  
تعدد المادّة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادّة الاولى  
وهي جاً الى مادّة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادّة  
الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انها تصف بهما  
عندما قبل لصوره والفاضل الشارح عارض الشبهة باقامة حجة على نفى  
الطيرولي وهي ان الحيوان على تقدير ثبوتها ان كان متحيزاً فاما على سبيل  
الاستدلال فاذن كان حلول الجسميّة فيها جميعاً للثنتين وايضاً لم يكن شيء



بالجسمية اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هبوط اخر الى سبيل التبعية  
 فان كانت صفة الجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزا استحال  
 حلول الجسمية المختصة بجمة فيها بالبداهة وهذه الحقبة غير مشتملة على اجسام  
 منحصر فان مالا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالا نظرا  
 بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير  
**قوله** وهم وتنبيه وعلك تقول ان هذا ان لزم فاما يلزم فيما يقبل الفاك  
 والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم  
 وتقديره ان يقال انكم استدلتم بما كان وجود الانفصال والافتصال  
 بالفضل في بعض الاجسام على كونه مقارن لقابل وذلك لا يقتضي وجوب  
 كون جميع الاجسام مقارنته للقابل فان منها مالا يقبل الفاك والتفصيل  
 بالفعل كالفضاء وغيره من الاجسام المصلية الصغيرة وان كان قابلا لاجسام  
**قوله** فان خطر هذا بآلك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة  
**اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوما لا امتداد  
 الجسماني الذي هو السهولة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى شئ منها الامتدادية  
 عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب سبله  
 طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استبعاد  
 وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يستلزم الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن  
 لما يقبل الفصل والوحمل العارضين في الوجود والوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى  
 ولتعلقها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلما وبعضها عنصر وما يجري مجراة  
 او اعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يتخذ من حيث هو كلي جنسا كان  
 ابيض غا وقد يمكن ان يتخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يتخذ  
 من غيرا اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في الشرح الاول وانما يكون  
 اذا اخذ موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشئ اخذ كذلك اشار اليه  
 بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على ما خور كذلك كما مر لا شك في انه  
 من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير لساير الطبيع **قوله** وما لها من الغنى

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو  
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معاً فان اختلفت فقد اختلف  
لكونه مأخوذاً مع اسود يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوال حاجتها  
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت  
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة  
**اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريقان الانفصال عليها وامتناع  
وجودها مع الانفصال معاً فلو كانت محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه  
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية  
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية  
محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا الطبيعة  
يكون بائى الاعتبار مادة وبأىها جنساً وبأىها نوعاً هذه الطبيعة الموجبة  
ليست جنساً لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلاً اياً ولا مادة  
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية  
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعاً بانضافات معني  
العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعاً بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات  
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي  
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور  
لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالتأطيق ولا يكون مقتضياً في سائر  
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للمذكور  
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره  
من سائر الحيوان فلما لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجوب الضحك  
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني  
للموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئاً  
اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة  
جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة **شرح**

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا  
 مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك  
 المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اوج الشك اولاً في ان الجسمية طبيعية  
 بغير عية واحدة بان مهيتهما غير معلومة ولا اشتراك في قبول الاعداد الذي هو معلوم  
 لانهم لها ولا اشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في البترومات ناقض الوجود  
 الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك ثانياً  
 بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل  
 يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان  
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث هو متصلاً بآ  
 قابلاً للانفصال والتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك مقتض  
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا ما لا يعلم وعن المناقضة ان الوجوه  
 ليس من الطبيع الجنسية والنوعية على سبيل بيان وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة  
 يقتضي وجوب الحلول لما مر الا مكان المحل لعدم الحلول والشكوك التي  
 اوردتها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون  
 غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوا اعتبار الكلمات وتفضل بها عامة فاذكرنا  
 فلا فائدة بنا لتطويل بالاعادة قال وهم وتنبه او اهلك تقول ليس الامتداد  
 الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من  
 اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب افروضنا وهو ان  
 ما نسبتهما اقول قد ذكرنا في صدر النقط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا  
 المذهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة ولقي حكم المتألفة بقوله من  
 المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المتألفة مذهب ينسب الى بعض اهل  
 كذبهم طيسر وغيره وهو قولهم ان الاجسام المتألفة ليست ببساطة على الاطلاق  
 بل انما هي متألفة من بسائط اصغار متشابهة الطبيعة في غاية الصغر لا تتوقف البسائط  
 انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم قط اصلاً وينقسم  
 وهما للجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر اشكالاً مختلفة وارجاها من

بعضهم ان مقاميرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول  
 في الامض وحده وذكرنا فاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية  
 الشكل وفيه نظر لان الشئ يحكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون  
 انها غير متخلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال  
 مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وقد ذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسيمات الخمسة المذكورة  
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك  
 وذكر اختلافات كثيرة لطرفة في ايرادها وبالجسملة هذا المذهب هو بعينه  
 مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تقييد الانقسام الوهمي  
 عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجمة المذكورة في فن الاجزاء انما اقتضت ككرة  
 كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجمة المذكورة في اثبات  
 الطبقية مستتية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا لو كانت البسائط  
 غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات  
 المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب ولا امتداد للجسم  
 الواحد الذي ذكره الشئ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسم واحد البسيط  
**قال** فان خطر هذا بيا لك فاعلم ان القسمة الوهمية والقرضية او الواقعة  
 بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقلة او مضافين  
 كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مما استين يحدث في المقسوم  
 اثنيثية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع  
 الحجة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين  
 اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الانقبال الرافع للاثنيثية  
 الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع  
 للاختلاف لا نقض الى ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المنزىل للوهم وهو  
 باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بنعمهم وذلك لان الطبيعة لا تشا  
 انما يقتضى حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث  
 الطبيعة يقتضى ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل ما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك الجمعية فيها ويجب من ذلك تشارك  
جميع هذه الاربعة امانى الامتناع من قبول الانفصال والاقبال اوفى جواز قبولها  
والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب  
يقارنه قدنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلك انما المقصود ههنا هو  
امكان طرياق الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقفة وذلك  
يكفي في اثبات المادة والشيء قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين  
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجيزونهما على تلك البسائط بخلاف الفلكية  
وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون  
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارما للموضوع في نفسه وبالاضاف  
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذلك هذه الاقسام  
لان جميع هذه مما يجيزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنيثية  
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنيين وطباع  
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ما يوافقهما في النوع والماهية ثم  
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد  
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى  
لكل شئ والطبيعة قد ينحصر بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه  
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
المتباينين في قبول الانفصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في  
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الامن عائق مانع خارج من طبيعة  
الامتداد لازم او نازل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يصنع  
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له  
ويكون لازما كما في الفلك او نازلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا  
وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عند كره النجم الاخر منه  
مثلا ومنفكا عن العنصر لا تجوزون انفصال النجسين منه وانفصالهما بالانفصال  
مع اشتراك الجمعية في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما تدب الوجود لما نتم وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية  
 امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم  
 فرضتم البسيط متشابهاً في الطبيع فاذا نال مانع لها من حيث هي هي  
 من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لا رها طبيعياً  
 كان لا اثنيانية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون  
 نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه  
 عن انفصال جسم لطبيعة من المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اى لا يكون  
 في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه  
 لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً  
 للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم  
 كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكره في انشاء حل هذه  
 الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنيّة على ان الاجسام متساوية  
 في الماهية وهو منسحق لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ نبه حجة  
 على ما سبق من كون البسيط متساوية في الطبع اعترضه ايضا بان الامتدادات  
 الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتحدة عند الاتصال فهي امور مشخصة ولعلها  
 يمنع الماهية المشتركة عن فعالها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب  
 الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين تنبيهه وكل  
 نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي  
 فانه لا يوجب جد الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنيانية ولا كثرة  
 لغرض بل يكون نوعه في شخصه اى لا يوجب جد ذلك النوع الاشخاص  
 واحداً وكيف يوجب جد اثنيانية او كثرة لا شئ من ذلك النوع والعائق عنه  
 لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجب جد في بعض النسخ ويوجب جد في بعضها  
 متوجهاً بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجيح وليس به ان يكون حاشية  
 فانتقلت في المتن سهواً وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعها ظاهر في الفصل  
 الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانوعة عن المشخصة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود نزيهاً على الماهية فذلك الزايد ان كان لا تراه لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانقسام والافلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشراكة الا اذا عني بالماهية غيرها اصطلاحاً عليه **ثاني** ليس قد بان لك ان المقدار

من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مقارناً لما يقوم معه ويكون صورته فيه ويكون ذلك هيولاً هائلاً وشديداً هو ونفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الطيولي اولى فاعرفها ولا تستبعد

ان لا يتخصص في بعض الاشياء بقولها بقدر معين دون ما هو اكبر او صغرى منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلل والتكاثف الحقيقيتين في الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الطيولي واذا لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سهاهاً ذنوباً والمشهور عند الجهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاء متفتة فيندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيء انزال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الطيولي غير متقدر في نفسه **ثالث** المقادير ايها المتساوي النسب فان ذلك يقتضي تحويلاً يتبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وانراة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويتوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورته جسمية له ولكن هذه هي الطيولي الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولاً وان كانت جسماً اشاراً يجب ان يكون محققاً عند كانه لا يعتد بعد في ملاء وخلاء ان جاز وجودة الى غير النهاية هذه مسئلة تنهى الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي هي ايضاً مبدئ المسالك

منها مسألة اثبات اتحاد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيات  
ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الحيوان  
وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة او رد ما ههنا وقد دل بقوله  
يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدي المطالب الجذيلة قال الفاضل الشارح  
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الحيوان والصورة اراد بعد ذلك  
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الحيوان بانه ان صورته هذه كل جسم  
متناه وككل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع  
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق  
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفافية ليس  
يحتمل ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهياً او غير متناه والثاني  
باطل لان وجوده بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فمحصراً في حد محدود و  
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل  
الصورة الا لما دتحا فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة  
اعني اثبات تنافى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير  
المتناهية لو لم تكن مستنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير  
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يستدل الى غير النهاية والثانية  
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون  
البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على  
الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جرأ وينبغي ان يكون الزيادات بقدر  
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما الشتمل على تلك الزيادات غير متناه  
والطول الا ترى اذا اذ انصفنا خطاً وجعلنا احد نصفيه اصلاً وزدنا عليه نصف  
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرأ الى غير النهاية وهذا غير  
ممتمع بحسب الفرض لسبب حتمال كل مقدار لا انقسامات الغير المتناهية  
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد  
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول النصف فثبت ان



هذه الزيادات اذا كانت يتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير  
 المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب  
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشئ المثل الذي لا يتنا في حصوله  
 الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة  
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه  
 قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي  
 دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاف في هذا البحث  
 بقوله ان جاز وجوده لان الخلاف عند ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه  
 متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده كان متناهيا **قوله** ولا فمن الجائز  
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد  
 هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بمقدار  
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض  
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها  
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال شرع في تركيب  
 الحجج عنها **قوله** وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن **اقول** شرع في الحجج ومعناه ان كل واحدة من زيادات  
 التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية  
**بقوله** والاشيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزيد عليه امكان اقتران  
 بجملة ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدما الرابعة  
 اي وايه زيادات امكنت اذا اخذت معاكفانها ايضا يكون موجودة  
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن قضية معطلة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا  
 الفاء حيا اشارة الى الامور فيكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع  
 الزيادات الممكنة الغير المنتهية وعلى الوجه الذي فسره التاشرح لا يكون  
 اللام للتعليل في قوله فلا يشتمل ولا لا يراى لفظة ان وجهه قال وتركيب البرهان  
 ان يقال اما ان يكون هذا بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية  
 او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يتخايل ما ان يوجد بين الامتدادين بعد  
 لا يوجد فوجه بعد امتدادين ليس بعد والاولى توجب نقطتهما مع فرض اللاتناهي  
 وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هذا بعدا في زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر  
 فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة  
 انها حاصلة في غير صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض  
 بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية من كونه محصورا  
 بين حاصرين فهذا خلف فثبت ان القوا لا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام  
 سلبها باطله قال وجميع هذه المقدمات جلية لا مقدمة واحدة وهي قولنا  
 لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الحاصل  
 حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمتان لا يمكن  
 اثباتهما بالبرهان استمر البرهان والاستقطا قول انه لم يحصل مجموع الكل حاصلا  
 في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد فيقتضي جعله معللا يكون كل  
 واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل التاشرح حاصلا  
 قوله وايه زيادات امكنت غير متناهية بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره  
 المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه  
 الذي فسره فلا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد  
 مجموع الزيادات الغير المنتهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد  
 ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير  
 بيته قصد اثباتها باطلا نقضها وهو قول المار من ان يكون اسكان وقوع الابعاد  
 الى حد ليس للتاشرح عليه اسكان **اقول** المراد منه بيان الحال الذي يلزم  
 من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فبعد  
 اخرو لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما  
 محد وذا بعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون  
 انما يمكن وجوه المشتغل على محد و من جملة غير المحد الذي في الفقه **اقول**  
 يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد محصور متناه من جملة  
 الابعاد الغير المنتهية التي هي موجودة بالفقه **قوله** فيصير البعد غير الامتداد  
 محد وذا في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم **اقول** اي اذا كان لامكان  
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية فوجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد  
 ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع الامتدادان ولا ينفدان بعد  
**اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب لقطع **قوله**  
 والا مكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحد و من جملة غير المحد  
 وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما  
 انه اعظم الابعاد و لا يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المنتهية التي فرضنا انه لا يمكن  
 الاشتغال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحد و اي اكثر ما يمكن هو ذلك  
 المحد و بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد  
 مشتملاً على الزيادات الغير المنتهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما  
 غير متناهيين والشئ لم يصح به اعتماداً على فهم المتعلم **قوله** فيبين ان يكون  
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجبة  
 بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وهذا محال **اقول**  
 ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع  
 فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه  
 بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذا ن دليلكم مبني على مقدّم لا يمكن اثباتها  
 الا بعد اثبات المطلوب فقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن  
 ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المنتهية ولكن  
 ذلك لا يضرنا لاننا نقول القول يكونان غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

منتنا هيدين فيكون خلفاً وذلك لا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع  
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فواقه لانه لو كان  
بعد فبقا مكان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن  
مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات  
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب  
ان يكون اخر لا بعد اذ لو لم يكن اخر لا بعد لكان فوقه بعد اخر يكون ذلك  
الفوقاني مشتملاً عليه وقد فرضنا غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك  
المذكور مؤكداً لهذه الحجة أقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير  
مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون  
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي  
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المنتهية  
اما ان يكون حاصلاً في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة  
حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك  
الزيادة بعد اخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موجودة فيه فحذفها قد انقطع فكان  
منتنا هيدين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلاً في بعد  
او لا يكون ومحال ان لا يكون لا نقدر بيننا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على  
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد  
العاشر فظاهراً ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال  
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير منتنا مع كونه محصوراً بين حاصرين  
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل  
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع  
الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلها باطلة  
والغرض من ان ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه  
بعد اخر جعله لان ما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهذا لعدم  
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فكذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضوع وانما تقتضينا كلام الشارح لانه بذل الجهد فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية **اقول** الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض ككرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازنة بحركة الكرة فيلزم ان يوجب في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجب لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احد وجهيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل الوجهة التي يتناها فيهما قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الوجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الوجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهور ان **قوله** اننا فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم منه الشكل اعني في الوجود **اقول** يريد بيان امتناع انحاء الصورة الجسمانية عن الحيوي فيبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم يبنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضوع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل ولا امتداد الجسماني متناه هو ذا شكل وهذا معنى قوله فقد بان لزوم الامتداد الجسماني من التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وسر لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قال** فلا تجلوا ما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انتم بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انتم بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل **اقول** قال الفاضل الشارح تركيباً لجهة ان يقال  
لزم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون  
محلاً لها او لما لا يكون محلاً وحالاً لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محدث  
لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكماً حكماً لنفس الجسمية واقتضاء  
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل ان يكون علة لوجودها هو  
لازم اعنى الشكل وباقي الاقسام مذكور ما قول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام  
ثلاثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي  
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون المداخل  
للمادة ولواحقها في ذلك اللزوم والا ول اما ان يكون لنفس الجسمية او شئ  
غيرها وصما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الا متداد بنفسه  
فخذة ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربع القسمة وحذف احد الاقسام  
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولولم يمتد من منفرد بنفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل  
وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله **اقول** هذا  
اول الاقسام وهي ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه  
منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من الواحق كالفصل والوصل وسائر  
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه  
اولاً في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل  
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقترنية لذلك بالجملة  
يسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهيات التناهي  
والتشكلات وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي  
الاختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والمركب وذلك ان هيات التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار  
الشئ مع ذلك العارض ثم **قال** حريجه ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد  
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً **اقول** اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجد من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وان  
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والعرض بيان امتناع فرض الكلية  
والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما  
ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض ذلك لان  
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجوب  
المادة فالجواب ان المحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير والاختصاص  
وانما عثرنا الشيء عنه بلو ازمه لا ايضا حرم الفاضل الشارح قوههم الامتداد  
الجسماني في هذا القسم مقارن الجميع العوارض المادية كالبسطة والتركيب وقبول  
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعة عن الغير والغيرا على فيه على ما هو  
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه  
وقسر قول الشيء بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدهما تشابه المقادير  
والثالث تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد  
منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان  
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما  
لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذري وان كان فساد جميع  
اعتراضاته ظاهراً مما قرئناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لمزم ذلك بسبب  
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير  
هيوالة للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانست استحالة  
اقول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد ازم  
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه  
عن المادة وعمما توجيه المادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم  
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيوالة قابلاً للفصل والوصل  
لان الغاية بين الاجسام لا يتصور الا بالفصل بعضها من بعض واتصال بعضها  
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجمل  
لا يمكن ان يحصل اختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

ألا بعد كونه متبائلاً لا يتفعل ويكون فيه قوة لا تفعل التي هي من لواحق المادة  
 فاذن حصصها يقتضي كونه مادياً وقد فرضنا منفرداً عنها هفتة ما اورد  
 القاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه  
 قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشقة  
 المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادر في الغرض لان الشيء لم يجعل  
 لزوم الحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال  
 دليل قوله وكان له في نفسه قوة لا تفعل ومعلوم ان اشكال  
 الشمة لا يمكن ان يتبدل الا بعد مكان انفعا لها واما علم انه لزوم  
 الحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً  
 وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فيبقى ان يكون  
 بمشاركته من الحامل **اقول** اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين  
 كون هذا القسم حقاً ويوجد في بعض الشيء بعده فلم يصب الى اذن تأثير وجود  
 ما لا بد المصوتة في وجودها منه كاللناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان  
 المذكور وثبت منه احتياج الصوتة الجسمية في وجودها وتخصها الى  
 الحيوان لا في ما هيته اذ ان هي لا ينفك عن الحيوان وذلك هو المطلوب  
**قوله** وهم واشارته اولئك نقول فهذا ايضا يلزمك في انشاء احد  
 نازح المرفوض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك  
 مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل **اقول** هذا شك يرد على  
 ما ابطال به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريرة انكم  
 قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس  
 الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون مقتضيه  
 تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل لكل الجزء واحداً ثم انكم معترفون  
 بان شكل الجزء المرفوض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون  
 الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد واذ جازتم  
 اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوز منه مثله



في الامتداد المذكور فقولته وهذا ايضا اشارته الى قوله في الفصل المتقدم  
 وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله وبالله تعالى على الاشياء  
 اخرج على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع الساعات اذ كانت  
 احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام  
 وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزائه عنه بخلاف المركب  
 ويكون تجزئة لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقديده بالسبب لما كان  
 المفروض اعم الاسباب خصته بالذكر فقولته فقول لك تريد ان يفرق بين الصورتين  
 بما يقتضي لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقديره محملا للفلك  
 له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وقاعلا واجب حصول المقدار  
 والشكل فيها فيصيرها كالا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون  
 لما يفرض جزءا له بعد ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كاكمل دام الجزء  
 جزءا او الكل كالا وما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل  
 فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تفاير فاذن ليس حكمه  
 حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة  
 قوة اوجبت له تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزء منها  
 فلما وجب لها ذلك وجب يايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض  
 بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل  
 اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت له اول تلك  
 الصورة الجسمية للهيئة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن  
 الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة  
 النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيرة  
 والطبيعة يطلق على معان متناسبة ولما ردها هو الذات نفس او ما يصدر عنه  
 الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي  
 في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال  
 فلما وجب له الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب يايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل ولا شكها ما يكون بالعرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة المنعوية للهوى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا احاديا بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احد بهما مخصوصة اكون الحصول مضاهيا اليها والاخرى مرفوعة تكونها فاعلا قوله لا يكون مضاه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ظاهرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فاعلا وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى قال فذلك عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها وينتجى بها اقول اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاهى احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء امفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الكاملة اياهما المتجزئة معا طرأت الانفصال عليهما قال واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا الطبيعية المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تنصركلا وغير كلا فتمت تلك العرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا الحقيقة من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع الحقاسا بقا فتخرج ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحد فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا المتصركلا

وغير كل بحسب ذلك القرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي  
 انما وفي بعضها الا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل ونقديرة لنقص  
 كلا وغير كل بحسب القرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة  
 ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف  
 ثورا فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثورا قال  
 بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة  
 ثورا او صانع موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه  
 لكونها معرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية  
 ومادة هي هيولا وموضوع هو جرم الفلك ثورا ذلك الحق ان خالف الجزء  
 فيه الكل واعتراض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية  
 بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت بصورة وجزءا حالين  
 في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر ان تباينتا كانت المادة متخلفة  
 في الكلية والجزئية وحر ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة  
 ايضا واحد ما يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل قد يرمي الصورة  
 في الوجود والحاول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون متكاملا منه قلنا  
 وليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجباب ان المادة  
 هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض  
 المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصدير الاشياء متقدما  
 ومتأخرا بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور  
 في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج الى غيرها تنبيه هذا الحامل  
 انما هو الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد  
 بيان ان كون الطبيعى ذات وضع امر لا يتقضي ذاتها بل انما يستفيدة  
 من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يسئلني عليها البرهان على امتناع الفلك  
 الطبيعى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت  
 عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع وغير ذات وضع والقسمان باطلان

أما الأول فلانه منافع الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا  
 الفصل والوضوح يظن على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية  
 اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبه بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة  
 المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون  
 الحيوان ذات وضع وتبين منه انها هي التي يفيد تشخيص الحيوان وتعيينها  
 على ما سياتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد  
 ذاته ذاهبا مجمعا **اقول** اي لو كان الحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة  
 فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان  
 منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذاته عن الصورة حينما ذاهبا مجمعا  
 حاما للجمم هذا خلف قال وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة  
 اقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم  
 عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذاته ذا وضع وكان  
 غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتداد  
 ينبدى من المشير ويبدى الى المشار اليه وينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك  
 الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذا  
 لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع إشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي  
 وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يستداليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها  
 وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة قال  
 نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الإشارة **اقول** اي  
 ذلك القطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم  
 في جهة واحدة او ينقسم في جهتين اي فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى  
 التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يخل قسم آخر لان الابعاد  
 الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها مأخذا لإشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل  
 ان الحيوان لو كانت ذات وضع بانفراده لكانت اما جسما ونقطة  
 او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفراده باطل وبطلان

لكنها أحد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هيأتها فان الجسم والخط والسطح  
لكنها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير متصلة  
والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا كانت حيزاً  
لا يتجزئ والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني  
لن تعرض الشيء لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة  
فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة  
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل  
المتقدم وتقريره انما لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة  
لما عرفت فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لا امتناع  
وحيز جسم غير هيولى وضع لكان لا يخلو ما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من  
المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني  
من هذه الاقسام محالان بل بدئية العقل والثالث ايضاً محال لان ذلك هو موضع  
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية  
النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره  
ترجيحاً لا محالاً المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدئية وان كان  
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت  
بذلك فهذه انقسامان وهما ايضاً محالان مع ان لكل واحد منهما نظيراً  
في الوجود والشيء اورد هماً واورد نظير هماً وبين الفرق بينهما وبين النظمين  
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدئية لا يجاز **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال

ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة لا يوجبها  
وضعاً هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس  
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول  
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة  
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان هيولى جسم

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الحيوان لم يكن  
هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظرية في الوجود  
وهو ان يكون الطويل في صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا  
في موضعه الطبيعي فان صورته الطولية يوجب لها وضعا هناك او كان قد عرض  
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقدر من موضعه الى الوضع الطبيعي  
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب لحقت صورته للماء  
بما دناها هناك فحصلت الحيوان مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون  
ذلك الموضع اولى بها والا لولوية كانت حاصلة قبل هذا الحق بحسب الصورة  
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه  
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن  
ايضا ان يقال ان الصورة عذبت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية  
التي تكون الاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن  
ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحقت  
الصورة وهناك وضع جزئي لحقها يخص اقرب المواضع الطبيعية  
من ذلك الموضع ككجزء من الهواء يصير ما قريب يكون موضعه  
الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه  
مما كان موضعها لهذا الصائر ماء وهو هو وانما لا يمكن هذا ايضا لانا  
جعلنا ما مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية  
بعد ان يلحق الصورة بالحيوان وبيان الفرق بينه وبين نظرية في الوجود اما بيان  
الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي  
يلحقها في ان يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة  
وحيث يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا  
يقال ان الصوادة عذبت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون  
لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لثلا  
يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجمعية على ما سندها

انما يقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعيته مقتضية لجزء مخصوص  
دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الحيولى مع الصور  
فى احد هادون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيود المذكور  
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجوه وذلك  
هو الوجه المثال الاول الذى كان الموضع السابق واجبا لاعراضا بحسب الصور  
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء  
فقصصا لموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصص  
اى جزء اتفق منه بل قصص الجزء الذى هو اقرب الاجزاء للموضع الماء  
الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الموضع السابق معنى  
قوله بسبب الحق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب الحق الصورة  
حال وجود وضع جزئى هناك ثم هنا سببان احدهما الصورة المائية وهو  
سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الموضع السابق وهو سبب لتخصيص  
له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا  
لانا جعلنا ما مجردة الى الفرق بينهما وكما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول  
وهو حلول الصورة الجسمية فى الحيولى المجردة قتيبين من ذلك ان  
حلول الصورة فى الحيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول الازقة  
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة  
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الحيولى المجردة لا يقتضى انها  
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون  
الذى هو حلول صورته الجديدة فى الحيولى والكائن يقتضى استحالة الحصول فى  
موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الحيولى المجردة  
به ثم ان احسب بان التخصيص وهو الموضع السابق حاصل ثم وغير حاصل  
هنا عوارض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء  
مكانها الطبيعى لابعينه مع ان نسبتها للجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها  
باحد هادون الوجه فى تخصيص الحيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس  
 وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين  
 هو ان الجسم العنصري لا يجب انصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوم  
 انصافه بها فلم لا يجز ان يكون الهوى الى اذ انصفت بالجسمية فهي  
 وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز  
 وواجب عنه يكون كل صورة نوعية مسبقة باخرى معدة للهوى في قبول  
 اللاحقة والهوى الى الحالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا  
 اشكال برأسه ليس في الكتاب منه حين ولا اثر واما تشكك تجوز انصاف  
 الهوى في حال تجزها باوصاف متعاقبة فيقتضى احداها تخصها باحد الاوضاع  
 الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهوى الى الموضوعات بتلك  
 الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متحدة وان لم تخصص فتنسبتهما  
 مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **قريب** فاحدس من هذا ان الهوى  
 لا يتجز عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمية وفي نسخة الجسمية  
 وقد كرر الفاضل الشارح ان النجدة على امتناع انفكاك الهوى عن الصورة كانت  
 بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها ولا يكون وابطل الاول في  
 فصل ثانيا بطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقتراحها بالصورة اما ان  
 يتحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها او في حيز معين ولما تجرئ القسمين  
 الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر  
 بالحديث بالمطلوب ولم يصير بدنيته مطلقا لانه موقوف على التنبيه  
 نفسا والقسمين المحذوفين واقول يجتمل ان يكون الوجه في ذكر الحديث  
 ان امتناع اقتراح الهوى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجز  
 الهوى عن الصورة بل يدل على ان الهوى الى المجردة غير معتبر في  
 بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهوى الى المفترقة بالصورة  
 غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهوى الاجسام هي المفترقة بالصورة  
 فهي لا تجز عن الصورة الجسمية تنبيه والهوى قد لا يخلو ايضا عن صورة



اخر اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً  
واعلم ان سلب الخلو يوجب المقارنة فمضى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهوي  
لا يقارن هذه الصورة معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحد  
ايضاً دائماً بل انها يقارنهما وقتاً دون وقت او مرة التين ههنا لفظة قد التي يفيد  
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهوي لما يقارن  
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع الفكاكها عن جميع تلك الصور  
**قال** وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام

والتشكيل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك  
غير مقتضى الجزئية **اقول** اي كيف يحكم بخلو الهوي عنها مع امتناع  
خلو الجسم من احداهما ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكيل التابع لهما  
بسهولة وهما للانزاع للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك  
بعسر وهو للانزاع من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع  
عن قبول ذلك وهو لانزاع للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها  
فهي انما تجب بعقل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشابهة في جميع  
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهوي لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كائنين  
في علم ما بعد الطبيعة فعلها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهوي والصورة  
يجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبتة الجميع  
الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهوي لا قضاؤها ما يتعلق بالامور لا فكاكاً  
كسهولة قبول الفصل والوصل وغيرها ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً  
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

**قال** وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين  
وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها **اقول**  
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او  
على جميع الاوضاع فاذن حسيته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين  
شأن كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما يجب في النقط الثاني فاذن لا يتخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان  
 خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير التسمية العامة المشتركة  
 كما مر وانما لم يقتصر على مكان وجعل الوضع قسماً له لئلا يصير الحكم جزئياً  
 فان الجسم المحيط بالكل ليس عنداً في مكان وهو لا يتخلو عن وضع معين  
 واعلم ان النوع يختلف باعتبار تأثرها بالمقتضية للكيفيات كسهولة  
 قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة  
 مناسبة للآين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض  
 ان كون الجسم بحيث يستحق ان يتأثر هو غير حصوله في ذلك الآين ومما يوضح  
 ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة  
 تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او  
 اصعاده بالقسر او تكبده وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها  
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضاً الى  
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في العناصريات المختلف  
 استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات  
 الى اختلاف قواها في المهيئات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض  
 اليها من غير تقسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض  
 ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال  
 المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات  
 فلا مضائق في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً  
 وصدوراً لاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك  
 ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان  
 هذه لى فرضت للفلك كانت لازمة ايضاً لاجالته ويكون لزومها للجميعة  
 او كما يكون حالها او ما يكون محلاتها او لما لا يكون حاله ولا محلاته لابطال الانقسام  
 الا كونه لما يكون محلاً ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير  
 تقسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها الجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعداءاً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولة قبوله وبالعكس  
 فان من الحمايز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولة قبوله وسبباً لعدم محجوز ان يكون  
 عدماً والجواب ان استلزام الجسمانية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول  
 لكونها مشتركة وكذلك الجسمانية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك  
 هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمانية لا من هذه الصور  
 الفلك وحده ليقط القسم المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير  
 اما اسنادها الى المحل على ما ذكره في غير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً واما جعل  
 بعض الصور الضمنية اعداءاً لغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست  
 بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية  
 لا تصدر عن الاعداء ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة للجسمانية  
 فالجسمانية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاعراض من الصور مقومة  
 للجسمانية فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكوان تلك الصور مصادر  
 لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاليت  
 وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض بقول  
 بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها  
 ان تقوم الى الوجود وهذه الصور تقوم بها من غير دور على ما سيأتي  
 بيانه وعن الثاني ان الكثير محجوز ان يصدر عن الواحد باذنها مأمور وشرط  
 مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير  
 عن الغير بحسب المادة وحفظ الاليت بشرط الاليت في مكانها والعود اليها  
 بشرط اخر وجهها عنه وهكذا في البواقي فقد حل تلك الشكوك على قواعد الشبهة  
 من غير الاحتمال الذي ارجيه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي  
 ايضاً وجوب هذا الحال حتى تتحقق صورة جبرمانية والا لوجب التشابه المذكور  
 بل يحتاج الى ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتجدد بها  
 ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمانية  
 محتاجة في وجودها وتخصصها الى الوجود لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع  
احتياجها الى الحيوان يحتاج الى اشياء اخر غير الحيوان لولاها كانت الاقدار والاشكال  
ومتشابهة اذ كانت الحيوان فيهما عدد الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشافعي  
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه  
لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الحيوان بان قال لزوم المقدار والشكل  
اما للصورة او للفاعل او للفاعل والتم بانه لما مل فكان لقائل ان يقول  
العنصران غير مختلف في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل  
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات  
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة  
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب  
عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات  
هي الامور السابقة المعدة لاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجودها لما مل  
حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى حال  
في الوجود دون المصية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه  
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد مع وجود المادة القابلة  
للاقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله الى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال  
الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمصية والحقيقة  
بل يحتاج الى علل يفيد تغيرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال احوال  
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب  
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لئلا يكثر احوالها  
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشياء من حيث  
لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بالاضيقا فها الى سائر العلل عللا  
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية  
وهي القوى السببية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات  
الطبيعية والقواصر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لمستحسن الصورة

واما الحاصل فهو علة قابلية قال وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى  
 اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم  
 تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحادث بداية زمانية  
 وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة  
 سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب  
 عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم  
 يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولو جرد جسم  
 يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالحكمة الاسباب التي ينتظم بانتظامها  
 امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم** **وتنبيه** واعلم ان الهيولى  
 مقتضية في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي  
 العلة المطلقة لولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة  
 لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكه لمقيم حاجتها  
 جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتخرج عن الصورة ولا الصورة يتخرج  
 عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقامه به الاخر من الاخر بعكسه  
 بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر والاخر  
**اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وذكر الاقسام الخمسة للثبوت  
 ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما  
 فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الهيولى  
 من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
 ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة  
 اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او اعلو ولا جزءا  
 علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق  
 من جملة ثمانية عند الشئ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم  
 عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها  
 وبين المعلومين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا مائلا

واحد منها بالآخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة  
 للآخر ولا معلوم الا ولا امرتبا بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق  
 لاحد منهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجسم هو  
 لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر  
 سر بما يمكن من غير ان يقتضى الامر تبا بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضامين  
 ونحوها من باطل والشيخ لم يتعرض لذلك او لا بل قسم وجه التلازم الى قسمين  
 احدهما ان يكونا لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول  
 بان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم يكن  
 علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال  
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الحيولى مقتضية للتلازم الذى بينهما  
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم  
 الى علية الحيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم  
 هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل وبقي القسم الثانى وهو  
 ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يطنه الجسمى في هذا القسم  
 باطل ونسبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لا تباط تقتضيه  
 شئ غير المتلازمين ثالثا طما وهذا المعنى ويسم الفصل بالوجه والتبديه  
 فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب  
 الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اماما مع الآخر والآخر  
 هذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الحيولى  
 مغتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائدها انما قال في ان تقوم  
 ليعرف انها مغتقرة اليها وجودها لا في ما هيها كما هو منها انه قال تقوم  
 بالفعل الصرفة انها مغتقرة في الوجود الخارج لا الذهنى منها انه قال  
 الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات  
 العلولى كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك  
 لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الإضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيئتين  
 للصورة ومقارنة الصورة للهوي إلى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهوي إلى  
 مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهوي إلى مفتقرة <sup>في وجودها</sup> ~~في وجودها~~  
 بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب ان يكون مقارنة  
 للصورة فالافتقار يكون إلى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم  
 بعد وجوب الهوي إلى أقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه  
 وقع في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب إلى ان ذات  
 الهوي إلى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى انها في قيامها  
 بالفعل أي في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى  
 ما يتأخر عن ذاته كعللة الحاجة في اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها  
 المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها شرفاً ل  
 وهذه القضية يعني ان الهوي إلى مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة  
 إلى حجة لان الذي متوهو ان الصورة لا يخلو عن الهوي والهوي إلى  
 لا يخلو عن الصورة فلهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة إلى الصورة  
 لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايقين  
 ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار موجب  
 للصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين وأقول اما تلازم المتضايقين  
 فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر  
 كما ظنناه اما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً  
 فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال القرطبي  
 بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا يتعكس لان الآلة لا يكون  
 موجودة الا ان اليجاد يتوقف بثبوت على توسطها والمتوسط فقد يكون  
 موجوداً كعللة القرية وأقول الآلة كما ذكرناها هي ما يؤثر الفاعل في  
 القريب منه بتوسط الواسطة هي معلولة بصير علة لغيره من حيث يقاس  
 طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله



او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصلوة ولا الصلوة يتجرد عن الهىولى الى اخر اشارات  
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب  
الى احد هما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والى اشار  
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقابله الآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون  
لاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراد  
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً والقيماً على تقدير الاستغناء من الجانبين  
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهىولى  
يتجرد عن الصلوة الى قوله بعكسه اشارات الى انقسم الاخير على ما بينه الجمهور  
وقوله بل يمكن سبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق فذلك وقسمه لذلك القسم  
الى قسمين قال ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر  
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارجه يقيده كل واحد منهما  
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر  
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير  
الاثبات ثالث وهذا لا يمكن بطلاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون  
فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله  
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو  
لا يصح لان مورد القسمة كون الهىولى مفترقة وهذا المولد لا يحتمل ذلك القسم  
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام  
مناقص لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقوال الشاك  
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرث الاشارة الى فسادة وسيأتى بيانه بقوله البسط  
والشاك الثانى غيب وارده لان الاستغناء عن الجانبين بيا فى تلازمهما  
**اشارات** اما الصلوة التى يفارق الهىولى الى بدل فليس يمكن ان يقال  
انها على مطلقة للوجود الواحد المستمر لصلواتها ولا آلات ومتوسطات  
مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**  
صور العناصير يفارق الهىولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى

فظهر انزال الجسمية التي كانت في حالة الاحتصال وحدثت جسميان اخرين  
 واما النوعية فلجوزا لكون والفساد عليها على ما سياتي واما صورة الفلكية  
 فلا تقار فيها اصلا اما الجسمية فلا امتناع الخرق والالتزام عليها واما النوعية  
 فلا امتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العنا  
 لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهوي  
 وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة  
 لكن الهيولى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود  
 ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين  
 بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين  
 الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وهما سر اخر  
**اقول** السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات  
 غير الهيولى والصوره بل شئ اخر اثار الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى  
 عنه لا بفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتلئت وجودها  
 منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد يعدم وينق الما  
 فتعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي  
 صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموحدة لا من حيث  
 خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة  
 بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهوى الواحدة  
 بالعدد بافرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فلعلم  
 ان هناك شيئا اخر مابين الهيولى والصورة واحد بالعدد تامة مستمرة الوجود  
 معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة  
 يتخصص بمسك سقفا بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم اخرى  
 بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشاره**  
 يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سبب  
 لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصور الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت  
عنصرية او فلكية ممكنة نزلها او مستنقاة فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسيطة  
مطلقة لوجودها ليعلم ان الفاضل الشاخر ان الحق المذكور ههنا مبني  
على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا  
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبينة الثانية  
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا  
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمتين في الاشارة الثانية من النقطتين  
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة  
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة  
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النقط  
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوى الذي  
هو مع عدم الخلاء وكان متقدما على عدم الخلاء تقرر عنده ان الفلك  
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك  
المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد  
يجب ان يكون بعد وانظر في شكل آقول المعية يطلق على المتلازمين الذين  
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية  
المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها  
فذلك الجسم ايضا في الوجود وكجسم الملا ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء  
امرا مفائدا في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كعقولين اتفق  
انهما صديرا عن علة واحدة كجسمين او اعتبارين فيها ولا يكون  
احدهما بالآخر تعاقل غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك  
ان وقوع اسم المعاول في الموضوعين ليس بمعنى واحد فقل في الفرض  
هي تلك المباني المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسم لا يتفك  
عن التناهي والتشكل وظاهرهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا الجسمية  
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو ما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فنثبت  
 ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولتأمل ان يقول التشكل  
 هيئة احاطة بالحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار كونها  
 نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء  
 له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم  
 عليها قال والخط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما ففهما  
 اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية  
 والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام  
 ففعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبيع  
 كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية  
 واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك  
 العوارض ففما عندى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل علة  
 الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي  
 والتشكل بل انها انما لا ينفك عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة  
 المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج انشئ في تشخصه الى  
 ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي  
 والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي تشخصة وان كانا  
 متأخرين عن ماهيتهما وهذا القدر يكفي في هذا الموضع قال المراقبة التناهي  
 والتشكل من قواعد المأذنة وتقريبه ما صرنا قال واذا عرفت هذه المقدمات  
 فقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية  
 او موجدان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على  
 ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة  
 على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم  
 تقدمها على الهيولى للتقدم عليها وهذا محال ولتأمل ان يقول عندكم  
 ان الصورة شريكه علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة ولما حصل ان الذي

قد ابطالتم به كون الصورة علة مطلقة قائلين بعينه في كونها شريكاً للعلة  
اقول قد مر ان الصورة انما هي شريك العلة من حيث كونها صورية  
ما لا من حيث كونها صورية متشخصة فهي من حيث كونها صورية متقدمة  
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورية  
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورية ملا يجوز ان يكون علة مطلقة  
للهيولى المتعينة كما مر ويمنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجوب الهيولى  
فانها هي القابلة للتخصيص فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المضى زيادة شرح  
ولنرجع الى تفسير المتن قال ولو كانت سبباً لقولها مطلقاً لسبقها بالوجوب  
اقول معنا لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقولها  
كانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو السابقة  
بالوجوب وهي المتشخصة قال ولو كانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة  
وكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضاً للهيولى بالوجوب اقول  
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى  
ولكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة والاشياء التي علل لوجوبها يكون  
جميعها سابقة بالوجوب ايضاً على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله  
حقى يكون بعد ذلك من وجوب الصورة وجوب الهيولى اقول وفي بعض النسخ حتى  
يكون بعد ذلك للصورة وجوب غير وجوب الهيولى ومعناه على اولى الرايتين ظاهر  
وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضى تقدم علل هيئتها ووجودها  
جميعاً حتى يحصل الصورة وجوب مغاير لوجوب الهيولى فان العلة المتقدمة  
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل  
تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر  
عنها قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته فمات العلة وان كانت  
ايضاً ليس من احوال المعلولة لما هي غان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما  
داخل في الوجود اقول قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسير هذا الموضع اولا  
تقرئين احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة تأنيذاً انه قد سبق لهم انه

اذا سقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه انتزعه هذه الحجة وعلى هذا  
 التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها  
 معلولة من جنس ما لا ثبات لذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة  
 للصورة لكانت من العلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون  
 مبايناً عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملائياً لها مثل مسئلتنا  
 هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة ليرى مباينة عنها  
 بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علّة لوجود شيء ويكون  
 حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علّة لوجود  
 الهيولى ويكون ايضاً علّة لحكم آخر وهو صيرورتها حالاً في ذلك الحبل وقوله وان كان  
 ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه  
 ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه لا يجب  
 ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان العلولات المقارنة لعلها قد يكون  
 معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها  
 مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة  
 التي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضاً بقوله فان اللوازم المعلولة  
 قسمان ان العلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته وقد يكون  
 معلولات للوجود بل مراده ان العلولات بحسب القسمة العقلية قسمان  
 مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد  
 من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية  
 الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون لبعض اسباب وجود الشيء  
 انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون  
 منه وجود شيء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود  
 شيء مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا اثر البحث يوجب  
 وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله  
 ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي و اراد بقوله وكل

قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين  
قال وما بيان ان الشيء لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي  
ان الحجة التي بين يدي الشيخ ان يذكرها ههنا لا تفلح لهما هذا الكلام اصل بل لو ضم  
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لثبت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام  
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو  
ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة  
محتاجة الى الهيولى وليست بحال ان يكون تلك الصورة علة لها الاستحالة الدور  
فيقال لهذا المستدل لا يلحق ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى بشرط  
انه يجب حلقها في الهيولى لان الصورة محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى  
بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها  
اولاً ان الصورة علة لحلقها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم  
لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة  
لوجود الصورة الا انها لا يكون مياينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جواباً  
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه قال الصورة لو كانت  
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصور سابقاً ايضاً على الهيولى  
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى يستشعر ان يقال له  
ههنا اذا كانت الهيولى محلاً للصورة فاق حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة  
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل  
والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما يوقع هذه الاعتراض  
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم اورد عاد بعد ذلك الى تكميل الحجة التي  
ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في  
هذا الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام منذ كثر افيها من الكتاب  
اشار الى امكان ان يقال ان الشيء لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى  
لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل مهيئتها ووجوبها وان تخصها  
سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك من وجوب الصورة

الموجود في المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك  
 للصورة وجود يحصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين  
 جميعاً اشارة قبل النصوص في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمكن  
 تحقيقه في هذا الموضوع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غير  
 متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المستبينة  
 اى لا يمكن فصل العلة في الخارج بل وانه لان العلة اذا سبقت بوجودها  
 سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وايضا اشارة  
 الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة  
 اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكيف قال لو قد  
 تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح  
 للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق اليه هان اليه وهو كون الهيولى  
 متقدمة على نفسها بمراتب تفران الشيء استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب  
 ان يكون معلولا للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا  
 للوجود مقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للمهية ومقارنا  
 للوجود كالفرديّة للثبوت وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست  
 معلولة للمهية بصورة مطلقة فتنبه بقوله وان كانا ايضا ليس من احوال المعلول  
 للمهية على ان الماحول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس المهية في جميع الصور  
 بل قد يكون معلولا لعلة يكون المهية جزء منها او شريكها كما ذهبنا  
 اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من احوال المعلول  
 لذات الصورة فهي ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود  
 عليه تفرانه لما وصفه المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن شيء  
 من جنس هذا الكلام مذكورا فليما مر من الكتاب اشارة الى امكان  
 وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج  
 معا نقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود  
 ولما فرغ من هذا البيان تفران هان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام



ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل واثبت الحجة المذكورة متعلقة به  
لانه يقال كدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قول** ولكن قد علم ان التناهي  
والتشكل من الامور التي لا تقبل الصورة الجبرمية في حد نفسها الا بهما او معهما  
**اقول** الفاضل الشارح معناه ما عر في المقدمة الثالثة و**قول** وقد بينت  
ان الهيولى سبب لذنيك **قال** ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة  
**قول** فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معيته ووجه الصورة السابقة  
بتتميمه ووجهها الهيولى وهذا محال فقد اظهر انه ليس للصورة ان يكون  
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبين للخلف وقد نبه  
نقول ما به او معه يتحر ووجه الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتحر  
وجوه الصورة لا مهميتها في غير متأخرين عما هو يتمه ووجه الصورة كما ذهبنا  
اليه والباقي ظاهر **وهم** وتلخيصه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة  
اليها في ان يستقوى للصورة ووجهه فقد صارت الهيولى علة للصورة  
في الوجود سابقا فيكون الحجاب انما لم ينفذ بكونها محتاجة اليها في ان يستقوى  
الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاجة اليها في وجود شئ في الوجود  
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**  
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة  
لا يستقوى لها ووجهها بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى  
فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل  
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون  
وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول  
القول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك  
ان الصورة شريك في علة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة  
متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى  
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت محتاجة السابقة  
واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الحيوانى وشريكه لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون  
متأخرة عن الحيوان لان الحيوان هو السبب القابل للتشخصها وتحصلها وهذا  
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يسبق للصورة وجود  
اى لغيره قل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة للتشخصها وتحصلها  
بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شئ يوجب للصورة به او مع اى  
قضيئنا ان الصورة يحتاج الى الحيوان في وجود الدناهي والتشكيل للذين  
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودا ليدكون الحيوان  
قابلة لهما فاذا نهي اعني الحيوان متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة  
بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخص  
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج  
احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه المتأخرة انت تعلم  
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببديل لحيق المادة  
موجودة فعقب البديل بمقيد المادة لا محالة بالبديل وليس بواجب ان نقول  
ويقيد البديل ايضا بالحيوان على ان يكون الحيوان قاصتا فاقامت الذي  
يقوم فيقيم متقدما بقوامه اصابنا او بالذات وبالجمله لا يمكن ان  
ان تدبر الاقامة **اقول** ان يبين كيفية تقدم الصورة العنصرية على الحيوان  
وامتناع تقدم الحيوان عليها من حيث هي متقدمة على الحيوان على وجه  
الدور قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقة او سطة  
للحيوان اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربع التي صدر بها الباب  
بها وهي ان يقال الصورة محتاجة الى الحيوان وهو الفصل يشتمل على بيان  
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمنأخرة في الوجود  
عن الحيوان وتقرير ان الصورة الجوهرية اذا انزلت عن المادة فان لم يحصل  
عقبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لحيق المادة موجودة لما مر من الحيوان  
لا ينحل عن الصورة وان كان كذلك فالشئ الذي يعقب الصورة الزائلة  
بالصورة الحادثة بمقيد المادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البديل تخارنه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب في حفظ وحفظ المادة بان  
 البديل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البديل بشا في الهيولى لان الشيء لم يوجد  
 امر يكن حافظا لوجوه غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم  
 او لا تقييد بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة في بقت  
 الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد من ههنا سابقا على وجود الاخر وهو  
 مضمي قوله وبالحجة لا يمكن ان تدبر الاقامة قال ولنا قيل ان يقول هذا الفصل  
 كانا قصص لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان  
 كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على متنازع  
 كون الصورة علة للهيولى مبينة على ان الهيولى تقدم ما بوجه ما على الصورة  
 وشك اخر وهو ان قوله معقب البديل مقيم لا محالة للمادة يا بديل ليس بديل  
 على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك  
 فتمنى زوال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين اخر  
 وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذا الامر  
 صورة مقومة للمادة فعلنا ان معقب البديل لا يجب ان يكون مقيما للمادة  
 بذلك البديل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان وقول  
 لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة  
 لا متعكس لا استحالة الدوران الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متفوقة  
 بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مضى  
 وهذا بعينه هو الذي اورد في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة  
 للهيولى واشار اليه بقوله على انها معولة من جنس مما لا يباين ذاته ذات  
 العلة كما سبق ذكره فان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منها  
 علة للآخرى مطلقة لا استحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى تخاربه  
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكه لعلتها  
 غايلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيوا سابقة على الصورة لا الهيولى  
 ن حيث هي هيوى قابلة لمحنة بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفا عملا

و معطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورد في الشارح فيخل بما ذكرناه  
 مراراً من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس يعارض  
 لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً  
 بل في وجوده وتخصده الى الاين من حيث هو اين مالا من حيث هو اين معين  
 والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث  
 هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله شراً لا يلزم ان يكون هذه الاعراض  
 صوراً فقد يدل على انه ظن ان التيفيز اثبت وجود الصورة بانه مقبيل للمادة  
 فقط هذا هو من باب تقيهم العكس فان كل مقبلة وليست كل مقبيل  
 صورة بل المقبيل الذي هو الصورة انما هي جسم غير متغير في هو هو محله  
 ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت اجساماً متشخصة  
 لا في جسميتها بل تشخصاً تنها العارضة لجسميتها ولذلك سميت  
 بشخصات الجسم فاذن النقص بها ليس بمتقوجه واما قوله فعلنا ان مقب  
 البديل لا يجب ان يكون مقبلاً للمادة بذلك البديل فليس نتيجة لما ذكره  
 لان الذي ذكره لم يقتض الا يكون مقبلاً الايون مقبلاً للجسم  
 المستشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة اعادة بالصورة **انتسار**  
 ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما ايقام به الاخر حتى يكون  
 كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان  
 امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر  
 يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه ينافي الدور المذكور  
 في الفصل المتقدم وبدء بما يكون اقامته كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد  
 اولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي  
 جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردناها **قوله**  
 ولا يجيء ان يكون شيئان كل واحد منهما ايقام مع الآخر ضرورة لانه  
 ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن  
 مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأثيرا في ان يتصور وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **اقول** وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يتخلوا ما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جانز وجود كل واحد منها منفردا على الآخر وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتصور وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه وانما حصل ان هذا القسم يرجع اما الى على عدم التلازم او الى الدور المدكور ولاجل هذا المعنى كررنا من قبل ان المعلومين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقضي ان يكون بينهما تلازم عفتلى لو يكن بينهما امصاحبة اتفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ان زعم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في انطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجب الامعاء مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا ولان من احتياج الاخرى الدور فان قلنا هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصارها في الاضافات منقذة الى بينة والجباب ان المقصود من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى وانتم بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس تفهيم الالتباس اللفظي وانما المتعنيان فان قلنا ليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظن هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما اثنى كما ان مره تبلى هاتان اذ كان

شيء ثالث كل واحد منها صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضاعفاً  
 حقيقياً فاذن كل واحد منها محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الى ذوات الاخر  
 وهذا لا يكون دليلاً انهما اخذت الموصوف والصفة معاً على ما هو  
 المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا في كلهما  
 بل في بعضهما الى الاخرى لا الى كلهما بل الى بعضها الخاير المحتاج الى الجملة الاولى  
 فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم  
 بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظن ولا على سبيل الدور فظهر  
 من ذلك ان المعينة التي يكون بين المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطرائق  
 بل هي معية عقلية معناها ان جواب تعقلهما معاً وحال الطيولي والصولي يباب  
 هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور ويجوز ان  
 من وجه وهو كون اقدم ذاتا من الطيولي وانما لم يكن تعلقها تعلقاً  
 لان المتضامين لا يمكن ان يعقلا متقدمين بخلافهما ولذلك احتج  
 مع تعقل الصورة البين وجوبها الى اثبات الطيولي ثوران المتضامين بعرض  
 لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضام المشهورة **قوله** وهم وتبينه  
 فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الطيولي والصولي لا يكونان  
 في درجة التعلق والمعية على السواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم  
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون  
 لكل واحد منهما بالآخر واذا قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمنا التبيين  
 الى ثلاثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريك للعلة  
 وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريك للعلة **قوله**  
 والصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هي بما خسر الكائنة  
 الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الطيولي الباقية  
 في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل الثاني  
 لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئاً اخر في العلية والتقدم على الطيولي مجتهد  
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحديثية مستمرة

الوجود كالموجود الى انشأته انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية  
 وهو ان يكون الحيوى الى وجوده عن سبب اصل وعن معين يتعقب الصورة  
 اذا اجتمعت ووجود الحيوى الى **اقول** لما بطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو  
 ان الصورة سبب العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وانشأ بقوله ذلك  
 الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذي يشترك الصورة في العلية  
 ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود للمستمر  
 لوجوده العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الحيوى الى حيث  
 كونه بالقوة فان الصورة لا يفيد الاخر جزءا الى الوجود المستفاد منه  
 في الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه من حيث ثابت دال على الوجود  
 مغاير عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والاعاد بعض الحالات  
 لذلك كونه وقد تسمى عقلا كما سيأتي ذكره وبيان صفاته واما المعين  
 بتعقيب الصورة فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصورة وسماه معيناً  
 لانه يفيد بعبارة الصور المتعاقبة بقاء الحيوى الى اصل وجودها  
 فحينئذ السبب الاصل في اقامة الحيوى الى المستمرة الوجود وقد ذهب  
 لفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السردية التي تفيد في الحيوى  
 لاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتعددة المتعاقبة واقول انها ليست  
 كافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء  
 لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض  
 اصل وجود الصورة كما ذكره هو ايها في كلامه وجه الاحتياج اليه  
 هو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتعاقبه من خارج  
 طبيعية او قسرية يتحد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة  
 انما لوجود الصورة المتعددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة  
 الصور المتعددة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحيث يكون السبب الاصل خلا  
 المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث  
 هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يتحصل وجوده

عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعلها  
 سماه اصلا لاجل انه علة لوجوب احد هما بالانتمى سطر والثاني بنوسط المعين الذي  
 هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقولنا اذا اجتماع  
 توجوه الهيولى يريده بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي  
 صورة لان العلة النامة القرينية هي مجموعهما وهي مشتمل الوجود على ما  
 فاذن الصورة العاقبة شراكية السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشترك في الصور  
 الرائدة وجاعلة للمادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال الشرائع

**قوله** ولتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل

بيانه كلام غير هذا الجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين

كيفية تعلق وجوب الهيولى بوجوب الصورة اراد ان يشير الى كيفية

تشخص كل واحدة منهما بالاشياء اخرى ان فيه شيئا وذلك ان قد بينا فيما مضى

ان كل نوع محتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما لا تشخص بالمادة تشخص

تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة

منهما اعنى الهيولى والصورة تشخص بالاشياء اخرى وهذا لا يقتضى الادراك لاننا نجعل

ذات كل واحدة منها علة لتشخص الاخرى ونقائل ان يقول تشخص كل

واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات

الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص

كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بوجوده فلا ينضم اليه عن يده

ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمات فان انضمام الوجود الى الهيئة

لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا فتقول

تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى

بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث

انها صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها

هيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لا يصير هذه الصورة

بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تقبل مفارقة



لهذه الحيوى ومتعلقة بها من حيث هي حيوى ما بخلاف الحيوى وانها تعقل بان يكون هذه الحيوى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالحيوى يكون من حيث هي هذه الحيوى لا من حيث هي مطلقه الثانى ان ذات الحيوى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصيب علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل ان كل نوع محتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة أى تشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كشيء لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الكشفة بها كالوضع والالين ومتى وامثالها المسماة بالمتخصصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالحيوى المعينة من حيث هي قابلة للتشخص بها وتشخص الحيوى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من مضمون هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجد فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجد في الخارج والعقل واليه مذهبهم والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه عيش موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهيمة فغير صحيح لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهو تنبيه** او تلك تقول لما كان كل واحد منهما من غير ان يقع الاخر بعده فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة حركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعة المعلول حركة المفتاح واما المعلول فليس اذ رفعت رفعة العلة فليس رفعة حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يمكن انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفعة العلة متقدم على رفعة المعلول بالذات كما مر في ايحاييهما ووجهي بهما اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والحيوى هو بسبب احتياج الحيوى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس من حيث عليه شك وهو لهما كما تلازم ما في الرفع فليس احدهما  
بالقديم او بالتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارء على احد قسمي  
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها واليجاب ان التلازم في الرفع  
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم  
من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم ككما كان في جانيه لوجوب الواجب  
مهما يوجد هما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجوب العلة اقدم من وجوب المعلول

قال تليسيا يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صفة  
في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارقه صورته هي الفلكيات  
بما هي وما يوافق ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تتلطف كل واحد من الطبيعى  
والعنصرية فلا تعرف هناك ايها اما ان يكون من الجسمين على السواء وهي  
باطل اما الذي رواه لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز  
ان يكونا معا اليه هو الطبيعى لان القابل لا يكون فاعلا فان هي الصورة  
وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او غير علة والاو لان باطلان  
لما مر في اذن شره بانه بسبب اصل يكون مجموعهما علة لانها  
قال انما اصل الشارح لاقتناوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات  
او في واحد وهو ان قد بينا في العنصريات ان الطبيعى البسيط هو المحتاج اليها  
بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومذهب البديل مستقيم  
لما مر فيها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القائل لا يكون  
واعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشبهة لم يذكر في العنصريات  
هذا البيان انما وقصر على البيان الخاص بهما من التلطف ههنا في معرفة  
ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء آخر وهو ان استعداد  
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لا يلزم لانها مستفاد من مبدعها  
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتحددة  
لنحارحية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**  
الجسم الذي هو بسيطة وهو قطعة والبسيط سينتهى بقطعه وهو قطعة والخط

ينتهي بنقطة وهي قطعة قولها الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم  
 التعليمي والبسيط وهو السطح والحظ ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها  
 وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والبسيط وهو مقدار  
 ذو وضع له بعدان فقط والحظ مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض  
 والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها ليست من الجسم  
 التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما من الجسم التعليمي يستلزم البسيط  
 والبسيط الحظ والنقطة لانهما قابل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت  
 بمباحث المقادير بمباحث الاحكام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي  
 داخلية في المباحث المأضية بالعرض ولقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل  
 بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي  
 ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما تصير  
 معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات  
 البسيط أولا وكيفية كزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون  
 عند انقطاع امتداده الأخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات  
 ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين  
 الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط  
 وهو المسمى بالبسيط وهذا كذا القول في انتهاء البسيط بالحظ واما الحظ  
 فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون  
 ذا وضع لان هذه المقادير ذات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء والوضع  
 الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالحظ ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدرا  
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط  
 بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كونه النهاية من المضاف المشهور فانها  
 نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي  
 به ينتهي الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلاثة امور  
 اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدد الجسم

بمعنى نقاده وانقطاعه وانتهائه لانعدام المطلق وتناثها اضافة عامر ضة  
للجسم وانما استدلل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقتارن  
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عرضيه للاول كان المجموع  
سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عرضيه للثاني كان نهاية مضافة الى  
ذى النهاية **فقال** والجسم يلزم منه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل  
من حيث يلزم منه التناهي بعد كونه جسما ولا كونه ذات سطح ولا كونه متناهيا  
امر يدخل في تصوره حسا ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا لجسما  
غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفضل  
الشاهر مرادة ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيبة الجسم لا مكان انفكاك  
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا  
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة  
تألفه عن الهيولى والصورة العقلية ولما يمكن ذلك الا يكون تصوره  
قبل معرفتهما قصفا مكتسبا بالسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بمجرد  
مشملة عليهما او يكون تصوره الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف تدارت  
القضية فالحاصل لا يجوز مثله في السطح والتناهي **اقول** والجواب عنه ان اجزاء  
التي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة  
والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية فقل  
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد الماخوثة في حد  
الجسم يدل على صورته والقبول الماخوثة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي  
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ  
اولا انها ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي  
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور من ذي السطح  
وذي التناهي جزئين عقليين كذا فيهما فحينئذ عليه في الشيخ ايضا  
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما فاعلم ان الشيء كما يتقوم  
بجزائه العقلية ويجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بوحدة من هذا المعاني ما لا يكون  
 فلما مررنا بالخير فلما سئلنا وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضنا  
 على قوله من حيث يلزم منه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة  
 التناهي وهو يقتضي ان يكون عرض التناهي للجسم قبل عرض السطح  
 له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض  
 يتاخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح  
 له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن  
 ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كما لا وسط في برهان  
 لم اذا كان معلولا للاكبر وعللة لثبوت الا صغرى اقول اما قوله النهاية  
 اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو منقض  
 لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهور في فعله نسي ذلك شرا من  
 ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة وتارة  
 مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سألنا ان يحصل  
 اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعرض فان تلك  
 الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخط  
 في كلامه فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الاقطار يعرض  
 لاستداد الجسم او لا ثم السطح يلزم ذلك الاقطار ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة  
 باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قول**ه واما السطح كسطح الكرة من غير  
 اعتبار حركته او قطع فيوجد ولا حظ واما المحاور والقطبان والنقط  
 فيما يعرض عند الحركة والخط كخط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة  
**اقول** يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بقا اسطة التناهي  
 فانضمنا لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف او لا الفاظ التي  
 يستعملها في هذا الموضع فقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله  
 نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية  
 والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما  
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت  
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح  
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها  
نقطتان لا يتحركان هما قطبا هما وقطربنيهما هو المحور ومنطقته هي اعظم  
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها  
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار  
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فمستدما يتقاطع اقطار  
وعند حركته ما او بالافرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود  
نقطة في الثلثين وسائر ما لا ينتأ هي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء  
في المقادير الاعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت  
في تحديد الدائرة في داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما  
يقول لواء الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها **قوله**  
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجعا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع  
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز  
وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة  
هي المركز واما الفرض فظاهرا واما قبل عرض هذه الامور فوجود مركز في وسط  
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اى كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالثبوت  
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع فكذلك  
حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالفتوة  
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا  
قال الفاضل الشارح لا شك ان اسكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة  
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن للحصول  
الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر  
المواضع فاذا كان مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا نقول

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجهة بالفعل وسيلزم  
 من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض  
 لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا  
 كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يبين تفهمه بان لا يفرض  
 والدايته ان لا يفرض فيها شيء اخر يلزم مما شئ مما نكر وهذا حكم  
 لا يختص بالداية بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولانصفه منتصف  
 واهل جزاوهى منازرة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتد بالفرض  
 ولا يرتفع بان يقول انها لا تزداد وان لا يفرض لان تصور المنتصف مريض  
 فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح والوجه  
 والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي  
 يقال بالعكس من هذا ان النقطة كجسم كنها يفعل الخط ثم السطح  
 ثم الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتحصيل الا يري ان النقطة اذا فرضت  
 متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف  
 يتكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور كيف  
 يتبين في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير  
 حقيقي بل هو تخيل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تدبيره**  
 اما سهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متميزة عن المتاحل  
 وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متحرك عنه وان ذلك الابعاد  
 لا الهوى الى ولا سائر الصور والابعاد **اقول** يريد بيان امتناع تدخّل الابعاد  
 الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما عداها  
 من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا  
 تعلقها بالمقادير ولبناء نقي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا يتغذ  
 جسم واقف له غير متحرك عنه تدكيس الاستقراء الذي اكتسب بنفس  
 هذا الحكم الاولى في مبادئ التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه  
 عند حكمه او لي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك

التماثل للابعاد لا للهوى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على  
 ان الهوى وسائر الصور والاعراض لا حصه لها في العظم الا بالعرض والابعد الجسماني  
 هي المخصوصه بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هماً اعظم  
 من احد هماً فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل  
 مساوياً لجزئه واعلم ان النقطة لا حصه لها في العظم فلذلك لا يتم انفعه عن الاجتماع  
 الرافعه للاستيناز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث طول  
 حكم الاجسام ومن حيث العرض والعق حكم النقطة والسطوح ايضاً  
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العق حكم النقطة  
 ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها امتياز  
 الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المتقاربين بأسرها ينبغي ان يقول  
 من حيث هي مقدار اشارته انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية  
 وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسعها بينها  
 اجساماً ما بعد ودة المقدرة وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام  
 الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة  
 الاحتمال لتقديريها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرها فان كان بينها خلاء  
 غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدري وليس على ما يقال لا شئ  
 محض وان كان اجساماً فتقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقان  
 فرقة بين عم انه لا شئ محض وفرقة بين عم انه بعد مستند في جميع الجهات  
 من شأنه ان يشغله الاجسام بالتحصيل فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل  
 الشارح يرضى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ملاءة  
 واحداً منهما فتقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي  
 يسمى بعداً مقطوعاً ولا يتناول الذي لا يتناهي والنشيد قد ابطال في هذا الفصل  
 مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً مختلفت ابعاد ملاءة بينهما ليتقدر  
 الخلاء لواقع بينهما فان اللا شئ المحض لا يمكن ان يتقدر لشيء اصلاً  
 تحريدين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات



والتقدير وانما يتجوز على الحدود المشتقة واضاف الى ذلك مقدمة هي  
ان كل ما كان كذلك فهو ما كرم متصل عن البعد المقدار وما ذكره متصل عن الجسم  
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشياء محضاً كما عرفت  
الفرقة الاولى وان كان لا جسماً كما عرفت الفرقة الثانية قال تنبيه واذا ثبت  
ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يدخل لاجل بطلانها  
فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها  
ولم يثبت لها بعد مقطوع فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني  
وانما يبطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى المحكم  
الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو ما تبين  
في باب اثبات الطيول والثانية ان الابعاد الجسمية لا تدخل وهو ما ذكره  
في فصل مقدم فاذا اضف الى المحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل  
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو ذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون  
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه  
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنجى عند سلوك الجسم الى الخلاء  
يتنجى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو ذن ليس بعداً مقطوعاً من شأنه  
ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام  
في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مقطوع  
فخرجت من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه  
مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام  
في المعنى الذي يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن  
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف  
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان الجهة ووجه **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة  
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في  
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيستحقق نهايات الامتدادات قال  
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة متناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح  
فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة  
مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار إليها  
وما يشار اليه فهي موجود **قال** اشارة اعلم انه لما كانت الجهة  
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من العقولات التي لاوضع لها فيجب ان تكون  
الجهات لوضعها يتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات  
ذوات او ضاع وليست من العقولات المجردة التي لاوضع لها وبينه بقياس  
يشترك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة  
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لاوضع له ثم يبين بهذا القياس ايضا  
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يبتأ بحسب التصديق فان  
لمسته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذوة  
وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة  
ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة  
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا اليها تفرغى اما يكون منقسمة  
في ذلك الاستداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذ وصل المتحرك الى ما يفرض  
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة  
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم  
وان كان يتحرك عن الجهة فمما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين  
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة  
فيجب الآن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع  
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان  
مهمة الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقدير بيان انيته على  
بيان الماكينة فيبين اولها موجبة ثم يبين ان وجودها على اى انحاء الوجود  
تقصد بيان المهمة وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق  
ذلك لوجود تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر  
 ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه  
 وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما ينقسم  
 في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك  
 قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم  
 في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والحجوب ان الحركة في الشئ  
 المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان  
 والا فجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال  
 فاذن القسمة حاصرة **وهو تنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط  
 ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
 ولما يوجد البياض بعد فان احتمل هذا في وهما فاعلم ان الامر بينهما  
 فرق وايضا فان ما استككت به غير ضئيف في الغرض اما الفرق فلان المتحرك  
 الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتقضى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتقضى  
 بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجوه  
 والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان  
 يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود  
 معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلى  
 هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك في كبرى احد القياسين  
 اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود  
 تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة  
 من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض  
 كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى اخص مما كان  
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل القسم  
 وهذا هو الفرق والتاني التزام الشك لان الشك عين قاصر في المطلوب  
 وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجبة

ذات وضع وهو مطلق بنا فانا ما سعيانا الا لان ثبت كون الجهة موجبة  
ذات وضع هذا الجواب جدي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق  
**النمط** الثاني في الجهات واحسبها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم  
باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ومجددها وهو احسبها الاولى والى ما لا يتقدم  
عليها بل تحصل فيها وهو احسبها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون  
الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات  
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلبينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد  
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك  
**اقول** يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة  
فقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تستمر  
بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قواير اعني ابعاد الجسم ثلثة  
لا غير كان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ثلثا  
منها طرفا الامتداد الطولي ويسمى بالانسان باعتبار طول قامته حين  
هو قايير بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع  
والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسمى بالاعتبار عرض  
قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاعراب  
والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد اللفافي ويسمى بهما باعتبار  
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله  
فترتيب عملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق  
وهذا باعتبار ما هو عين واجب وهو قيام بعض الامتدادات على  
بعض فاما ان لم يعتد بذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات  
غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة  
قال الفاضل الشارح الحكويان الجهات ست مشهور وليس محقق فان الكرة  
لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة **اقول** وهذا صحيح ثم قال  
محاذيا لبعض المتقدمين اما الضلعان فعد جهاتهما عدد واحد ودها

النقطية والخطية والسطحية ان سميّا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية  
ان لم يعين النقطة مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف  
ما تقر فيها من فان المقدر هناك ان الجهة طرف الامتداد واذ اخرج المثلث  
ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح وكذلك  
المقصود فقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق  
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق  
ثم اذا اتقاه الى المغرب تبدلت الجميع فصار مكان قدامه خلفه  
وكان يمينه شماله وبالعكس فحده تتبدل بالفرض وليس الفوق  
والسفل كذلك فان الناقض لو صار منكى سالا يصير ما يلي راسه فوقاً  
وما يلي رجليه تحتاً بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق  
والتحت مجاهداً والناقض للشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي  
ضعيفاً والضعيف قوياً يعنى اليمين شمالاً والشمال يميناً وهكذا في القدام  
والخلف والاول فرض واقم وهذا غير واقم وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان  
بالفرض ان جعل الاعتيار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرف  
قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدل ان  
ان جعل الاعتيار بما يقرب من السماء وما يقباله اقول ليس المراد باعتبار الرأس  
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاننا بينا ان ذلك يتبدل بالاعتكاف  
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض  
هو الذى يلي القدم بالطبع وفتر ايضاً قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك  
الذى يسمى الجانب الشرق منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشديداً بالانسان  
الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك  
بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما  
وهما يتبعان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان التشبيهاً قيد اليمين والشمال  
بقوله فيما يليان فنفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه  
التشبيه المذكور فوسط سماءه تشبه قدامه وما يقابل خلفه واحد قطبه على  
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة لتحمل بلين الشئ في قسمة الجهات <sup>الطبع</sup> ارباعا  
وما بالفرض قال فلقد عرّفنا بالفرض اى فلنجأ من عندنا لان الامور الفرضية لا ينضبط  
**قوله** ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس  
حد من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من عينين فيجب  
اذن ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسما نيا والمحدد  
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو  
ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي فالطبع  
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث  
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحد بجسمين اما ان يكون احدهما  
محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذ كان  
احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل الحاط به في ذلك التأثير بالعرض  
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحد به اطرافه  
والمحدد الذي يتحد بمركزة سواء كان حشوا او كان خارجا  
عنه خلاء او ملاء واذ كان على الوجه الآخر يتحد به جهة القرب  
فاما جهة البعد فلم يجب ان يتحد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون  
حد واحد امعيا ما لم يكن محيطا او لم يكن اثنتان اولى بان يقع منه في حد  
دون اخرى ممكنة الامتناع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة  
ويكون جسما نيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين  
ان تقدير الجهة وتحديد ها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة  
كيف اتفق بل من حيث هو محال ما موجهة لتحديد من متقابلين وما لم يكن  
الجسم محيطا يتحد به جهة القرب ولم يتحد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع  
ما ذات ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان اللتين  
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شئ مختلف والا لول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون  
 جهة من سائرهما ولكون الحدود المفروضة فيه بالقرض وغير متناهية  
 وكون الجهتين بالطبع واشنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون  
 ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة يكون  
 جسماً او جسمانياً لوجود كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحد الجهتين  
 معاً او جسمان يحد كل واحد منهما واحدة منها والجسم الواحد يكون  
 محدداً اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فله اقسام ثلاثة  
 اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محدداً لان كل متلا  
 فله جهتان لها طرفاه وذلك لوجود تنافيه كما مر وكذلك الثاني بالطبع  
 فانهما ايضاً طرفا امتداد واحد فالحد يجب ان يحد جهتين معاً والجسم الواحد  
 من حيث هو واحد ان حدود ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحد ما يقابل لان البعد  
 عنه ليس بحد واذ ابطال هذا القسم بقي ان يكون الحد اما جسماً واحداً او جسماً  
 هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضاً باطل لان التحد جسمين  
 لا يحل ما ان يكون على سبيل احاطة احد هما بالآخر وعلى سبيل المباينة  
 والاول يقتضي دخول المحاط في القيد بالعرض لان المحيط وحده كان في تقدير  
 امتدادين بالقرب الذي يتحد باحاطته والبعد الذي يتحد بالبعد  
 من محيطه وهو مركبة فلهذا القسم راجع الى ما كان الحد جسماً واحداً  
 لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل  
 بجسمين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا القرب منه  
 ولا يتحد بالبعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقتنا  
 ان الحد يجب ان يحد جهتين معاً والثاني ان لكل واحد منهما جهات  
 الايتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة  
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى  
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يمكن فان الوقوع في كل  
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وان امتنع فلما نعره مؤشراً

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا فا وضع والكلام في وقوعه  
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكل فيهما  
 فان علل بهذين صادرة ورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد  
 الجهة يتوحد بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث  
 الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذا حددت الجهات جسم  
 واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **اشارت** كل جسم من شأنه ان يقارن  
 موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي مستويا للجهة  
 لا بل له لانه قد يقارنه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب  
 ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبله فاللفظ  
 او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلة او على  
 ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محذات الجهات  
 وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقديره ان كل  
 جسم له موضع طبيعي فلا يجوز اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه  
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة  
 الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه  
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها  
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة  
 لاجله حتى يجوز ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون  
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الآخر هو علة للجهة هذا الجسم الذي  
 يقارن الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه  
 لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حاكية للمفارقة والمعاودة والجهة احق جد  
 بعد فهو ما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك  
 عنها فاذا كان الجسم الذي علة للجهة متقدما على هذا الجسم لانه متقدم على  
 ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه معا معاوية اعني الجهة المتقدم على المتقدم



متقدم وعلى العلول ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصبغة ليست  
 علة للهيوالي فهو متقدم للهيوالي على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية  
 او بالطبع فهذا ما في الكتاب في هذه منطان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان يفارق  
 موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محدود للجهات  
 لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد  
 به لكفاه فما الفائدة في تقيد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي  
 واليه قلنا للجهات لا يتمايز الا يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وبعضها  
 غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف  
 كان والا لكان البرهان على تنافها امتدادات كافياً في اثبات الجهات التي هي  
 مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر  
 وتجاوز عما بالافرض فاعلم ان تقدم محدود للجهات على ذوات الجهات يجوز  
 ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز  
 ان يكون علة فاعلية الجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات انما  
 يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد  
 من حيث هو محدود تنوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع  
 ذوات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محدود ولهذا لم يخرج الشيخ  
 ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود  
 الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليه ام لا وذكرنا في الاشارة  
 ان الايقين بما ذكره في النقط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحتوي  
 انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر  
 وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن  
 معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كونه الخلاء  
 ممكناً في ذاته متمنعاً بغيره وهو محال **ثاني** فيجب ان يكون الجسم  
 المحد للجهات اما على الاطلاق محيطاً ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع  
 بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه أقول يريد ان يذنب ثبات محدد للجئات وكونه غير ذي جهة  
 ببيان سائر احواله ففقول في تقريره الموضوع والمكان اسمان متراد فان  
 وهما عند الشيوخ عبارة عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان  
 وبما سببه بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر المراد  
 ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم ينسب بعض اجزائه الى  
 بعض والى اشياء ذوات الوضعية غير ذلك الجسم ما اخرجته عنه او داخله  
 فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للسان بحسب انتصابه وهو ينسب بعض  
 اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة  
 اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولكل هذا الاعتبار كان الانقسام انتصابا  
 واذا اقرر هذا فقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محيط والى باعد  
 مما هو محيط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن  
 بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما الجسم  
 الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضوع والى وضع بالاعتبار  
 جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد للجئات محيط بذوات  
 الجهة فهو لا يتجاوز ما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه  
 فى الموضوع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق بل محيطا  
 بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه  
 يجب ان لا يفارق موضعه لانا بيننا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه  
 ويعاوده **فتبناه** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول ان كان  
 للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى وموضعه  
 شر يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **أقول** معنى  
 لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطابق لثان كان  
 للقسم الثانى وجود محيط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محددا بما يحده  
 ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى وموضعه شر يتحدد  
 بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحد شيئاً واحداً وعلى تقدير  
 ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه  
 هو ان يكون المحد الاول الذي لم يتحدد بحمة قبله يجب ان يكون محيطاً  
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان الحاط الذي له موضع  
 متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضع  
 ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه  
 فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره ولا يكون هو المحد الاول بل يجب ان يكون  
 قبله محدد اخر فاذن المحد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشئ  
 غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني  
 في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنديها  
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به  
 موضع الثاني لانه ثانی المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع  
 فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء  
 الخارجية عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين  
 لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله  
 في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجة على كون المحد  
 هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول الحاط  
 في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك ان اولها ان هذا السبب يقيم لو كان  
 الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان  
 بالعلية واحدهما اقدم فانهما يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشئ  
 سيدين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء  
 ممكناً لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما  
 ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد للجهات  
 الخاصة بالنار مثلاً اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم ومقعر فلك القمر  
 والاول باطل والا لكانت النار في حينها ابداً بالقصر والتأني يقتضي ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكوك  
 تشكك الشيف في كلامه ولو لا الشك الثاني لكان استدلال التحديد المحيط  
 المطلق أولى لا كونه أقدم بل كونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب إليه  
 الشيف وأما أنا فلقوة هذا الشك لو احكم بتلك الأولوية وأقول وأما وجه  
 تقديم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر وأما الشك  
 الثاني فليس بجارداً ما أولاً فلا بد يقتضى ان يكون محدود جهة الهواء  
 هو النار وهو محدود جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل  
 وأما ثانياً فلا بد ان لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه  
 الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على جهات  
 تلك الجهة كالارض أو لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات  
 بالطبع اثنتين ولا يمكنه الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر  
 على مقعره الذي هو مكان النار ان يكون عمله لتحديد الفوق قائماً على الأصل  
 المذكور اذا فرضنا متحرراً كالمختار على حيز النار ويصعد في فلك القمر  
 نحو جز ما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة  
 الفوق الى ما يقابله فاذا نـ ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم  
 الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق فليس المراد به انه  
 يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الإطلاق بل فوق العناصر فقط  
 وأما ضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني  
 وجود فيتحدد بالاول موضع ويتحدد به موضع الثاني وموضع الشيف يتحدد  
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسرة بان المحدد ان كان غير الفلك  
 الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به  
 موضع ما تحته كفلك منحل ثم يتحدد بعد تحدد مسيحيه الافلاك على ترتيب  
 جهات الحركات المستقيمة وقد لا يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيف موضع  
 الثاني ثالثاً في المضي قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدماً في ترتيب  
 الابداع أقول اى خليف بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو

بان يكون العنصر سائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام  
 وبينه وايضاً بان يكون مادونه محتاجاً اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك  
 احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على  
 ما سيذكر في النظم السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم  
 وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالنزول قطوعاً ولا بالعديّة لما سيات  
 فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضاً بالطبع ويبقى ان يكون  
 متقدماً ما بالشرط لانه اعظم او بالنسبة كما من قوله ويكون  
 متشابهة نسبة وضع ما يفيض له اجزاء فيكون مستنداً لقول المحمد الاول  
 لا يجوز ان يكون مثولاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اخفها من كل  
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تفضل متنازع  
 تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدداتها  
 فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالعرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء  
 المضروضة بعضها الى بعض جميعاً الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها  
 متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض  
 لزم من اخفها من القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف  
 جهات اجزاء الحدود ويلزم من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محدداتها  
 هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدراك فاذن محدد الجهات  
 مستند الى الشكل اشهر في الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة  
 ليس فيه تركيب قوى وطبائع اقول يبيد بيان حال البسائط  
 من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على  
 معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول  
 الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعل  
 في حده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية  
 والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا يكون  
 مبدأ الحركة والسكون معاً بل مع انضيمات شرطين هما عدم الحالة

الملائكة ووجوهها وبلادها يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها وهو الجسم  
 ويجتزأ به عن المبادئ الصناعية والقسمة فانها لا يكون مبادئ الحركة  
 ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادئ الحركات هي  
 فيه كالأماء مثلاً الا انها يكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات ونقطة  
 الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه  
 بمنزلة آلة لها ويراى بقولهم بالذات احد معينين أحدهما بالقياس الى المحرك  
 وهى انها تحرك لا عن تسخير قاسمها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن  
 مانعاً وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته  
 لا عن سبب خارج ويلد بقولهم لا بالعرض ايضاً احد معينين أحدهما بالقياس  
 الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة السالكين  
 في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليست تحرك  
 بالعرض كصلم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صلب بالعرض والطبيعة بهذا  
 تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك وما يزداد في هذا التعريف  
 قولهم على وجه واحد من غير ارادة وهو يتخصص المعنى المذكور بما يقابل  
 النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على وجه واحد ولا على وجهين واحداً وكلاهما  
 بالارادة ومن غير ارادة فبدأ الحركة على وجه واحد من غير ارادة هو الطبيعة  
 وبأرادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على وجه واحد ومن  
 غير ارادة هو القوة النباتية وما بأرادة هو القوة الحيوانية والقوى  
 الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغيير  
 من شئ في غير من حيث هو غير وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث  
 هو واحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً مثل الطبيب اذا عالجه نفسه فلا يقبل  
 العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان يقتضيان  
 لتأخير قول الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة تعريف للبسيط  
 ويضئ بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدأ المذكور  
 فيه واحداً لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحد

قد تنكرنا فعالها باعتبار مختلفات كما ذكره في هذا الفصل وزياده  
وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع او لا يكون مجتمعاً من اشياء  
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتزكب من جملتها شيء واحد  
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاسماء وكل جمیعاً شيئاً  
واحداً **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وسائر  
مالا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف **اقول** هذا اعراض لا يمكن  
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم  
وعاين ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئاً ما على  
ساسيات في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل  
جنس منها شيئاً واحداً على وجه واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال  
الا اذا منعتها ما نفع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحداً  
غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة  
الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف والفاصل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة  
لهم الا احتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة  
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي  
اشياء مختلفة صرح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا  
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية  
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو  
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارت** انك لتعلم الجسم  
اذا خلط وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدن  
موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استجاب ذلك  
**اقول** يريد بيان ان الجسم لا يخضع عن موضع وشكل طبيعيين  
وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع  
مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة  
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخضع له عين الله او غيره

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدّد  
 الجهات لا موضع له وقال اذا دخل وطبأه ولم يقل وطبأته لان الطبيعة على وجه  
 الابتداء والفلكيات والطبائع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأشير  
 غريب لان تأشير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كما تأشير  
 الحرارة والآناء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والآخر ينحدر وقال  
 لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه  
 الامور المشتركة بين الجميع واما المعين فانهما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق  
 اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بدن من موضع معين وعلى تقديره يكون  
 الوضوح ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب سبب بعض اجزائه الى بعض  
 الذي هو المقولة التي تعرض بسبب سبب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم  
 كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأشير غريب  
 من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدّد الجهات ايضا له  
 وضع الا ان ذكر الشكل يعني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاحزاب  
 فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث  
 وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو ما يقتضيه الجسميات  
 في الحيوان على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذا لا وجه لتصل  
 الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا في طبائع الجسم مبدأ استنباطات  
 وذلك لان وجود العارض للنشئ يدل على وجود سبب يقتضيه ذلك العارض  
 والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً  
 عنه لان فرضنا خلوا الجسم عما يوش فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير متحرك  
 من هذا العارض فاذا السبب غير خارج وهو يكون اما متحركاً فيه بين  
 الاحكام كالصوتة الجسمية او اموراً مختلفة تخص كل واحد منها بعض  
 الاحكام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس  
 كذلك فاذا هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاحكام  
 فاذا في طبائع الجسم شيء هو مبدأ استنباط ذلك الموضع المعين



والشكل المعين وإنما قال مبدأ استيعاب ذلك ولحقيل مبدأ أدركا ومبدأ وجوب  
 ذلك لان الحصول في الموضوع المعين والتشكل بالشكل المعين مرصما  
 بين بلها القسرها ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعرج الى ما يقتضيه طباعه  
 منها عند نزول القسري ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما  
 لزال عند نزولهما لكونه لما كان مبدأ الاستيعاب كان في جميع الاحوال  
 مسانجا لهما ما قال وللبيسط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه  
 الصليب فيه او ما ملقا وما يحسب مكانه واما اتفق وجوبه فيه اقسامات  
 الحاديات عنه فكل جسم له مكان واحد اقوال لما فرغ من بيان  
 ان كل جسم يقتضي من ضعا وشكلا يحسب الطبيعة على الاجمال  
 ثم رجع في التفصيل وبدأ بأدنى مخرج فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب البسيط  
 لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما معني ولما لم يكن للبسيط جزء  
 بسيط وجوب الكل لم يكن مكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئة  
 البسيط يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان  
 يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع واليجاد  
 مكان على تعديل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي  
 وجوده الخلاء حاملة الابداع وهو محال وانما لو طلب البسيط بعد طر بالتركيب  
 عليه ذلك المكان المفروض لوجوب خلوه مكانه الاول وهو محال وايضا  
 لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاحياء فلا احتياج بسببه الى مكان  
 نرائد على ما كان البسيط فاذا امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها  
 ولذلك لم يعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريبه  
 ان المركب اما ان يكون احدا جزاءه غالبا على الباقية بالاطلاق ولا يكون  
 والثاني لا يخلو ما ان يكون الامجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء  
 مثلا خالية على الباقية وحدها يكون تلك الامجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان  
 او لا يكون في المركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه  
 الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب في بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم  
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغيب بالاعتبار  
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الحاديات فيه  
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه شمس كالجسم الذي  
تجذب بها قطعه متساوية من المقتناطيين عن جوابتها وفي بعض المسببات تساوت  
الحاديات عنده وببإتانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركيبا  
على وجهه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانها يتفرقان ويقع صد كل  
جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركيبا على وجهه يتحد وكل  
جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتحدان ويتفقان بالضرورة وهذا  
فالاقوى في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الحاديات عن التراب والرواية  
الاولى اصح لان على تقدير الاختلاف كان يجب ان يقول منه لا يستمر  
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلث  
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم  
من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف التقييد المذكور

للدلالة على ان كل جسم في مكانه ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه

طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلقت هيئاته في مادة واحدة عن قوة  
واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على  
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكونه المتقنن  
لذلك وهو الطبيعة واحدة او كون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأشير  
الفاعل الى احد في القابل الواحد مختلفا ولهميل كد اشكال المركبات  
لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك بسيط  
لبساطها فبما حدث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن  
المختلفة البسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة  
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل العلول المختلفة  
يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة العلولات فان قيل  
 يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة  
 يمكن ايضا استنادها الى الحسية المشتركة فيها قلنا انها من حيث  
 هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فتأخره عن المقادير التي تختلف  
 باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع والقائل ان يقول  
 فما بال اجزاء الارض ليست مستندين مع انها بسيطة والقول بان  
 استندارتها من ذلك بالقسر يفيستبها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون  
 طبيعة واحدة مقتضية لشيء واحد لا يمكن من حصول ذلك الشيء والتجواب  
 ان ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة انما ثبت بالذات شكلا واقضت كقيمية  
 حافظة للشكل فاقضتها تلك الكيفية لا يخالف اقضائها الشكل  
 بل هو موكده لو خلت وطبعتها لكن القاسر لما ازال الشكل لم يزل  
 الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل  
 الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه  
 وبقيائها عليها من وجه واعتراض الفاضل بان الفلك عند كماله يقتضي  
 وضعا معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلا يجوز ان يكون  
 الاجسام فلا يقتضي مواضع واشكال معينة مع استحالة خلوها عنهما  
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة  
 بسبب نسب الاجزاء الى الغير صلا لا مطلقا ولا معينة فذلك حكما بانه  
 لا يقتضي وضعا معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين  
 قلنا ذلك حكما بذلك واعرض ايضا بان منقذات الافلاك والنظر التي تتركز  
 فيها التداوي والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخافة بحسب الشكل  
 لما تقتضيه الاستدانة وان لم يجوز حصول ذلك بالقسر بان القوي  
 المتصور ان كانت بسيطة فحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي  
 ان يكون شكل الحيوان كره والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات  
 بعدد البسيط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يصنع البعض عن اقتضاء الاستدلال  
فلولا بجهل ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما لم يمنعها من ذلك ان كانت  
في حال مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والنجو من الاول  
ان اتصال الصور الكمية ببعض البسائط في فطرتهما الاولى لا سبب تعود  
الى العلة الفاعلية غير مستغنى عن ان افهمنا بعض المركبات لا سبب  
تعود الى العلة القابلية في الفطرة الثانية غير مستغنى فان الكائن نباتاً  
او حيواناً في هذه الفطرة انما يتصل . صورته كماله نباتية كانت او حيوانية  
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مناسبه كذا لا يبعد ان يتصل في  
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صوراً كماله تقرر من ذلك  
الفلاك كرهة يختص بها هي فلك خازن المركز او تدويراً وكوكب مع بقاء الصورة  
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلاك الاول فيها ويستكون فلك بحسب امر  
في العلة المقترضية لم يوجد فلك الفلك وبقية من ذلك ان يبقى من الفلك  
الاول مستقر او فقرة مستقيمة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ومن  
الثاني ان الثقلها المصورة على تقدير بساطتها وترتيب تركيبها وعلى تكرير تركيبها  
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضون ككون الحيوان مجموع كرات  
لان حكم الثقل حال الانقراض لا يكون حكمه حال التركيب مع الخلو وشيئاً او عيناً  
الا ان الاتفة الواحدة في المحل المتشابهة تفعل فعلاً متشابهاً ولا يلزم من ذلك  
انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابهة لان المحل المنفصل منها  
ليست هي الاجزاء افراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لو لم يكن ان  
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد يستكبر لا تار بحسب  
البسائط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهين في الافعال ثم يسهل  
الحجج في حال تحريكه ميل يستحق به ويستحق به الامناع ولن يتم كونه  
من المنع الا فيما يضعف ذلك وفي بعض النسخ وان تصح من المنع  
الا فيما يضعف ذلك فيه اقول ان يبيد اثبات الميل وبيان احواله والميل  
هو الذي يسهل به المتكلمون اعني اذا وجهك الجسم انما يحركه بنو سطره

فبسبب حاجته الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطء  
لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة مكانا وغيرها  
وفي زمان ما وقد يمكن ان يقولوا ان تلك المسافة بن زمان اقل من ذلك زمان  
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذا الحركة  
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمزاد من السرعة والبطء هو شئ واحد  
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافته العارضة  
العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر  
ولما كانت الحركة ممتدة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي  
مسببا الحركة شئيا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة  
بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها  
مستغنا لعدم الاولوية فاقترنت اولاً امرائشتر وبضعف بحسب اختلاف الجسم  
تدعى الطبيعة في الكبر اعنى العكبر والضعف اعنى التكاثف والتخفيف والاول  
اعنى انما مخرج الاجزاء وانما شئها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عن كمال ما فيه  
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقترنت بحسب الحركة  
وهذا الامر محسوس في الحركة لا يحل لما نرى ويوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان  
من الترقى المنفرد فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجد من البحر  
اذا سكنه في الماء فالشئ اشار الى وجوب بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يرد  
حجة على وجوبه كونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويجس  
به الماء ثم اشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يمتد من المنع  
الا فيما يمتد ذلك فيه اي بضعف بالقياس الى قوة الماء وما بالواين  
الاخرى فيمكن قوله وان تمهيد من المنع اشار الى امكان وجوبه والاحساس  
به عند عدم الحركة وقد رآى مما يدل على مغايرة الحركة وقوله الا فيما يمتد  
ذلك فيه اشار الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من جملة  
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيسطل المنبعث عن طبعه الى ان يزول فيعرج  
انبعثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طاعه الى ان تنزل اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه  
ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المحركات وينقسم الى  
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات  
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه  
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل المسمم عند انفصاله عن القوى  
وانما يختلف الاحسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الاسواء الذاتية  
وعبرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي  
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالبحر العظيم اكثر  
امتناً مما من قبول القسري والاضعف اقل امتناً وما عدا هذا الاختلاف  
يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الانهض اكثر امتناً مما لعدم  
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتيه  
او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او غير ذلك ولما كان  
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من المستغنى ان يتحرك الجسم بحركتين  
مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً الى مقصد واحد ويترك  
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه  
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً وممتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه  
معاً فكان من المستغنى ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل  
كما ينبغي ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة  
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذات يجوز  
ان يوجد ميلان في جسم واحد انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات  
وينحرف منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو الانسان بالذات فاذا طرد  
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعي  
فان غلب القاسر جازت الطبيعة مقهوراً حدث ميل قسري وبطل الطبيعي  
ثرتاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائها قليلاً قليلاً ويقوى  
الطبيعة بحسب ذلك يأخذ الميل القسري في الانتفاص وقوة الطبيعة

في الاثر ديا الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم  
الميل ثم يجد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ونشيد الميل  
بنزول الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج  
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقررت ذلك فنقول قول الشيخ وقد كان  
من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث في غير  
من تأثر غير اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان  
في غير انبعث اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعة وعقوبة  
عند نزول القسري كما يشاهد في الحجر المرحى حالي صاعدة وهبوطه  
وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها  
الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة بل يكون ابدا متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية  
والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك  
وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تقابل  
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان  
بل يكون ابداً احوال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى  
بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدهما معا وذلك  
بحسب تقابل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية  
عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة وحفظه وعند وجود ما ينافي  
كالحرارة افناؤه وعند الخلو منها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة  
في الجسم باوام مفارقة الحيزه عند وجوه الميل المنبعث عنها وحفظه وعند وجوه  
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلوه الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا  
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع  
الميلين لكان الحجر المتساويان اللذان يرميهما قوس وضرب متساويين  
في السقوط وكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين محتجعا  
فقال وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة شئ حجة توثيقها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوقى الفوق  
وهو السفل واما يتوقى السفلى وهو الشغل وهما بسيطان وما يقتضيه النقوس  
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ووجاهات حركاتها قول له فاذا كان الجسم الطبيعي  
في حينه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه  
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان  
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب الغدامة عند الخروج اليه وهو  
حال السكون بالطبع فان انا اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله  
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا نزل على الارض فقد يحبس ميله واجاب عنه  
ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحبس ميله واجاب عنه  
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك  
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا فلا شئ  
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث  
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فهو  
ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان فاذا صار منفصلاً  
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها قال **وهكذا** لما كان  
الميل الطبيعي اقوى كان اتمتع جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة  
بالميل القسري اقل وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين  
امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تضارب  
السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجمع من الاعتدال  
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقل وابطأ الى الحال التي  
عند تقاوم السببين **كما** قررنا **اشار** الى الجسم الذي لا يميل  
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالحكمة لا يتحرك  
قسرياً ولا فيتحرك قسرياً في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلاً في الزمان المسافة لا تحرك  
فيه ميل ما وممانعة ما يبين انه يتحرك كما في زمان اطول ويمكن صراخه  
من قبل الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك الحركة مسافة نسبتها الى



الاولى نسبة زمان الى ذى الميل الاول وعند ذى الميل فيكون في مثل زمان  
 عند ذى الميل يتحرك بالقدر مثل مسافته فيكون حركتها مقسومة بين ذى زمان  
 فيه وغير ذى زمان فيه متساوية الاحوال في السرعة والبطء هذا حال اول  
 يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو من مبدأ ميل مابالطبيع  
 وقبل الخوض فيه نقول قد فكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة  
 وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من  
 هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرف من بين المختلفتين تناسبها وبيانها  
 بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طولى في  
 زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة  
 كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بعد  
 اسرع في زمان اقصر وببطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع  
 بمدا سرعة مسافة اطول وبمدا بطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر  
 في الزمان بازاء السرعة ومقابلها بازاء البطء وعلاوة على ذلك لا يمكن ان يقال  
 ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء فيقسم  
 شيئا آخر لا يثبت ان الحركة تستدعي شيئا من الزمان على حد ما منهما في  
 مفردة غير موجبة وما لا وجه له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم  
 الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تنقسم الى النفس حالها من السرعة والبطء  
 المتخلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يستحصل  
 الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي هي مبدؤها طبيعيا او قسريا  
 فيحتاج الى ما يحد حالك ذلك ان لا تشعور شمه بالملازمة وغيرها فيجب  
 فانها كما تحصل في غير زمان لو لم يكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى  
 ما يحد مبدؤها وتقسيمها وما لا يتجزأ بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاقب بين  
 الحركتين فيما يصدر عنهما وقد لا لان الطبيعة لا يتصور فيها ما يحد

ذاتها تقاوت والقاسر اذا فرض على ان يتحرك ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه  
تقاوت والميل في ذاته مختلف فالتقاوت الذي بسببه يتعين الميل  
وما يلعبه اعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشي آخر ما خارج  
عن المحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته  
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالطواء والماء بالثقل والغلظ واما الذي  
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات  
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا او يقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك  
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعية او النفس اللتان هما مبداء الميل  
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجى والداخلى  
ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انقضاء الحركة ولاجل  
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق  
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فبينوا  
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يحل ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه  
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق قد كانت مقتضية لاختلاف السر  
والبطء كانت المعاوق القليلة بازاء السرعة والكمية بازاء البطء كانت نسبة المعاوق  
الى المعاوق في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة  
في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعني القلة  
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلتفرض من الخارج كما عدي  
المعاوقه يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقه ما يقطعها ويكافئ  
لا محالة في زمان اكثر وثلاثا مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمانين  
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدير المعاوقه وتبين من ذلك  
انختلف لتساوى وجود المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عدير المعاوقه  
لا في زمان بل ان لا يتقسم وهو ايضا محال لما مر هذا تقرير مقاصد هم في هذا  
الباب واعتراض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات الجندى  
وغیره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها لا تدعى زمانا وبسبب المعاوقه

فلتستجمعها واحدة المعاودة ويختص بأحدهما فقد تهما فاذن زمان بنفس الحركة  
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها وكثرتها  
ويختلف زمان الحركة بعد انضيا ف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم  
على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت  
بحدوث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة  
ابطأ واسرع من اللقوة فكانت مع حد من سرعة والبطء حين فرضتها  
لا مع حد منهما هفت وان وجه الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب  
ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبيعة لا يمكن ان يتحرك بالقسر البرهان انه  
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة  
ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاودة ما  
فظا هرايه يتحركها في زمان اطول ويسكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من  
معاودة اقل على نسبة يقضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك الحرك  
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل  
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة  
الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة  
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة  
فان لم الخلف واما الحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض بغير ذلك  
الفاضل الشارح بان نسبة اثر الثقل الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون  
كنسبتهم اقل فان قيل قوى الجسم ينقسم بالتقسامة قلنا لعل القوة المتحركة  
انما يتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوحد عليها بل ينعدم عند التجزئة وايضا فان كل  
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد مل ايضا على احتياج الطبيعة  
اليه واعاد ما ذكره بعينه شرحا ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية  
مبدأ الميلين المختلفين يحرق كل واحد منهما الاخر شرحا قال فلان في تلك المعاودة  
القوام كافية هناك فلان ايضا كفاية في القسرية شرحا من فاع

بعينه ان يكون في الفلك ايضا عاوق لانه مستمر في الجميع والزمن منه محالات  
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها  
ففيها وفي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة  
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون  
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمصنوع عن التأثير بسبب  
المصنوع غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور  
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني اننا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية اليها  
الى عاوق في حركتها من الجهة المذكورة ان يكون العاوق داخل الجسم  
التي بل هو محال في الطبيعية كما مر فلهذا من خارجها فاذا عاوق  
القيام كافية هناك واما القسرية فلا لان الجهة بعيدها قائمة مع فرض التساو  
في القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذكرنا لما بيننا من الفرق **تلك**  
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة  
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **قول**  
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة  
لنقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقعية وحركة ذي الميل  
في زمان المنقسم ما تمت هذه الجهة لانها مبدئية على التناسب وهم وتنبه  
وهذا نقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذات  
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه واتفق له من  
اسباب خارجة لا يتغير من تعاقبها اياه وضع او شكل ضار اولى به كما مر من  
كل مدركة ان يبين مكانها مختصا بطبايعها دون مكان الاخرى بسبب غير  
ذاتها وان كان بمعية من ذاتها لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان  
طبيعي جزئي لا يختص بها الاستحقاق فكذا فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن  
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل  
استحقاق يجب ان تعلم اولا ان لكل شيء فناء فيمكن فناءه مستقلا  
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما هيته او رتبته واقترانها مع شكل جسمها

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما الحد فانه لن يخص ذات الجسم عند الحد  
بمكان دون مكان الا لاشتقاق بوجه ما من طبعه اولداع مخصوص او اتفاقا فان كان  
لاشتقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاشتقاق فهو احد الواجبات  
غير المتقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا ولا اتفاقا لاحق غريب  
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول وقد مر بيان ان الجسم  
يقتضي بالطبع موضعا وشكل معيناً وهذا الوجه تشكيك في ذلك وانما  
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر  
الامور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال  
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات  
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والموضع ههنا ليس  
بمضى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم  
كلياً وكم يورد مع الشكل لفظة اولاً لانه يعبر الاجسام كلها قال وذلك لان  
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حد فانه يمكن او وضع وشكل  
على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعبر الجسم عنها كما رتبة الحد  
او مصلحة ذلك الجسم وترتيب ونظام الاجسام كلها فمراد ذلك المكان والاشكال  
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجب وجود وجوده كحما من  
في المنطق ثم لن يتقل بعد الحد وث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كانت  
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يرض لكل مدرك من الاخر  
ان يصير مكانها الجزئي فخصها بطباعتها دون مكان مدركة اخرى بسبب غير  
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضع من الارض  
عليه وان كان ذلك بمعنى فاتها لانها لو لم يكن قابلاً للجسم من  
في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض تحوان تلك المدركة  
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مخصوص بها لا يجب  
اشتقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجز ان يكون المكان فيمن نحن فيه كذا ان  
لا يكون المكان المطابق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه كما لا يشك

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة. وكذلك التشكيل  
 فهذا تقرير النعم والتعبد على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفردا عن كل  
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه  
 بحد ذاته محتاجا الى وضع معين شكل معين بل انما كان له ذاته يقتضيهما وانما قال  
 كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كلياً مناقضا للتشاك ولما قال كل  
 جسم لم يرد ذكر الموضع واقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام  
 وليس مما يلزم من الجسمية تفرق او اما الحد وقد خصه بالذكر لا يمكن ان يقع التشاك  
 به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجعه اما الى الجسم كاستحقاق  
 بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحد كعدم  
 تخصص واما الى غيرهما كالتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من المتوافق  
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واثار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن  
 انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب بين وجوده ولا يقطن  
 به فلتسبب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب انشأه في الجسم اذ وجد  
 على حال غير واجبة من طبعه فحصوله عليها من الامور المكانية وتعلقها على  
 يقبل التبدل فيها من طبعه الامانة وانما كانت هذه الحال في الوضع والوضع  
 امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل اقوال احوال الجسم  
 لا يتحول ما ان يحسب بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هي بحسب لا يمكن  
 ان يتبدل ويحول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية نقيضتيها وتلك  
 الاحوال قابلة للتبدل والتوال بالنظر الى طبع الجسم وليس بتقابلتها لها بالنظر الى  
 عللها مادامت ماضية عن التبدل والتوال فانما كانت للحال في الوضع والوضع هذه  
 امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاصر عن ذلك الوضع والوضع  
 فكان في ذلك الجسم سبب اميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام  
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيهما الاصول وانتقالها عنها غير ممكن اما من حيث  
 العناصر فموصوفها في مكانها الجزئية غير واجب بل لا يمكن انتقالها عنها فممكن ان اقوا والوضع  
 بمعنى التقوى للفناء غير واجب فواله عنه ممكن هذا اصل مفيد ونفسه وبه تفي عليه طينوا

اشارة الجسم المحد للجهات ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى بها هو عليه من الموضع  
والجاذبات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعللة والنقل عنها  
جاذبة فالميل في طباعها واجب ذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبدل الموضع دون  
الموضع وذلك على الاستدانة فففيه مبدأ أميل مستند يرا أفقيا ليريد بيان  
اثبات مبدأ أميل مستند يرا المحد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض  
لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون المحد للجهات اجزاء بال  
وقال اولى بها هو عليه من الموضع والمحاذات فيعلم ان الموضع الذي هو ممكن  
له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها  
له والحجة ان هذا الموضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب  
طباعة فهي لعللة لما مضى والنقلة عنها باشارة فالميل في طباعها واجب وهو  
المستند يرا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ أميل مستند في جرم بسيط يرا  
على امتناع صدور ما يعوق عن تلك بحسب الطبع عنده ولا يستمكن  
ان يعيق عن الحركة المستديرة من خارج الاذ وميل مستقيم يرا مركب  
يتمتع وحبوه عند المحد ودو وحبوه مبدأ الميل وعدم العائق يدل ان على وجوب  
ذلك الميل بالفعل المستند لم لو جنى الحركة الا ان الشبهة لم تعرض لذلك في  
هذا الموضع وسيشيد اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اراد ههنا  
حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الاخلال  
ويعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الاخلال فليس مركب  
ومحدد الجهات لا يصح عليه الاخلال ثم اضافت الى هذه الصنف قوله  
ويجعل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة للتشابه اجزائه في الهيئته ثم  
قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك  
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب  
حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة  
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني  
غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستند

واعتراض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعتراض  
 بان الاجزاء التي يدورها تلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتنا  
 فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة الحركات  
 مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميل لا يتناهي بحسبها او فردا اعتراضا  
 آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة  
 اقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا  
 المطالب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن من عرض  
 التحريك القسري المقتهى لوجوب الميل بالنسبة وعن الثاني ان العناصر ليس فيها  
 ميلا ميل مستديرا ثم ثانيا في غير قريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت  
 الحركة المستقيمة فيها فلهذا كانت الحركة المستقيمة من محدد  
 الجهات متميزة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما التحم  
 الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة  
 اليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اشكال مستقيمة وان واحد مستدير  
 وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلسفية بان يستدير عليها فذلك  
 من مبدأها يجب ان يكون بحسب تخصص عائدا الى حركته اذا التحرك بسيط  
 فهذا حكم يوجب العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدته  
 مقتركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك  
 المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لاختلاف  
 وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا  
 التبدل لا يمكن ان يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل يجب  
 لتبدله اما الى شيء خارج واما الى شيء من داخل فاذ كان ذلك الجسم  
 اولاً ليس مما يتحدد جهته ووضعته لمحدد من خارج محيط بقى ان يكون  
 بحسب جسم من داخل **اقول** مضافا ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضوح  
 المتبدل باي معنى هو تنبيهه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند التحرك  
 قد يكون للسكن وللتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد



الجهات يكون عند المتحرك كذلك من الاطلاق المتحركة تحته على تقدير كون  
 محدد للجهات ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على  
 الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا  
 توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد  
 للجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة البتة ولما ثبت  
 امكان تحريك محدد للجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل  
 شرط ما يجب عند ساكن على الاطلاق انما هو ان الجسم المقابل للساكن والساكن  
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحق  
 كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احداً لكائين خارجاً عن الآخر ان كان حصوله بطريق  
 الثانية له في مكان غريب له بحسبه اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي  
 له بحسبه اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان الذي له  
 بحسبه فقد كان غرضه قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرحم  
 فجواهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل  
 مستقيم فكل مكان فاسد فيه ميل مستقيم اقوال يريد بيان ان كل  
 ما يجري عليه الكون والفساد لها صورتان والآخرى عند تبدل الصور  
 المختلفة بالصور على الجوهري الواحدة وسيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر وتقرر  
 المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر  
 وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته الفاعلة  
 على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطاً مختلفان بالصور مكاناً واحداً وعلى هذه  
 المسئلة بناء المطلوب وهي في الاحياء المتضمنة للميول المختلفة ظاهرة في الميل  
 البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضوع المطلوب من ملائمة المكان  
 الطبيعي وما على الوجه الكلي قبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي  
 من حيث هي متخلفة شيئاً واحداً والشئ عرض بذاته في قوله لا يستحقاق  
 كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احداً لكائين خارجاً عن الآخر وتعود  
 الى تقرير المطلوب فنقول شرح حال هذا المكان لا ينحلوا ما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي السكائنة في مكان غريب او لا يكون  
بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة الكائن  
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا  
المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورتها الاولى القاسدة غريبا من اجزاء  
الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه من حمله وعلبه واخرجه من مكانه  
بالقصر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا كان الجسم المتمكن في هذا المكان  
بالطبع قابل للجوهر للنقل من مكانه وتلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيما  
والا فكيف يخرج منه واتماثل فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل  
ولم يقبل لهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل  
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه  
مبدأ ميل مستقيم وهو **وتلزم به** فان تشككت

وتلست يكون ذلك التكون لصق الجسم الذي انتقل الى صوته بالحركة  
فقد واجهت للمعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان  
بل الجواهر اقوال القواهم هو ان يقال انتم اوجتم الانتقال على كل كائن  
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج  
فيه الى الانتقال وهو ان يصح ان الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع  
الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس بسطح الهواء فان  
اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتدبير على الحق بان يقال  
اللاصق هو الذي يكون في مكان يحتاج الى مكان الملتصق ويجاوره انشي عليه  
فهو لم يكن في المكان فاذا انتقله واجهت ويقتضون ذلك بان يستل  
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقيسمة مرددة والبيان المذكور  
بعينه عليها عائد انشاء الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل  
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى تغيرها  
الى شيء واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان الحدود للجهات لا مبدأ مفارقة  
فيه هو ضد الطبيعة فلا ميل مستقيم فيه فهي مبدأ وجهه عن صانعه

بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون  
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي  
ولا يستحيل استحالة يثبت في الجوهر كتنفخ الماء المودى الى فسادة اقول  
هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلفة والاخر جزئية فالاولى  
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهان  
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وغيره بعبارة  
انحص لهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى شئ  
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو  
ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لاحصوله في  
مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي حكم  
ميلا مستقيماً عند حد كالتية او ميلا مستديراً عند الحالة الاخرى وذلك  
لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين  
فقد يقتضي والحجاب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد يقتضيه  
الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل  
فذلك الاستدعاء لم يستلزم حركة تحصيله وان كان حاصل فهو بعينه يستلزم سكوناً  
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولاً واما اقتضاء  
الحركة المستديرة فهو امر مفارقة للاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد  
احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضاً في الامكان مكانه مكان  
طبيعي بطبيعته المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي بطبيعته  
المتحرك على الاستدعاء فلذلك استلذت احدى الحركتين الى الطبيعية  
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئيهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهي  
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا  
مستديراً فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدئ  
مفارقة فيه لوضعه الطبيعي وتفظ ايضاً في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدعاء  
بهذا الطريق استدلال ثان فقد تفرغ على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجودة انما يكون على سبيل الابداع اي  
 لا عن شئ لا على السبيل التكويني عن شئ الثابتية انه لا يفسد في شئ الى آخر  
 يتكون عنه وذلك لا امتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له  
 كون وفساد فمن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان  
 بان شتر الى الاسم على الحدود والضا ايضا اي على الوجود بعد عدم وعدم الوجود  
 من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعد فبين الشيئين انه لا يمتنع  
 في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع  
 عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك  
 لانها ليست رعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واثار بلفظ هذا الى قوله  
 لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتحقق  
 بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة  
 الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واثار الى ذلك بقوله  
 ولا ينمى فان النماء هو الاندفاع الطبعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به  
 بالقوة والذبول ضده وكذلك القتل والحكاف فانهما يقتضيان خروج  
 الجسم عن مكانه او تخديلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية  
 واثار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة توافر في الجوهر كتحقق  
 الماء المتوحد الى فساد وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه  
 لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين باصتناع الحركة المستقيمة في  
 ظاهر النظر فاقصر على ذلك واعرض عما يقتضيه الى بيان البطلان داخل  
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات  
 لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا  
 ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد  
 بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند الفالسين  
 بهما وادوم من الحركة في الكبر والحركة في الكيف لان امتناع وجود  
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبيين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها  
 هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه  
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم تعرض الشبهة لذلك **تفسير الاحساس**  
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهتدة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والذبح والنقد  
 ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاحساس المطلقة والاجرام الفلكية  
 اراد ان يتكلم ايضا على الغضورية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الامر به ان  
 تفعل وتنفعل هذه الاحساس بها ولا تنفعل مخالفة عن اجناسها وهي اوابل  
 الملموسات وتسمى انفصل بالتنبيه لانه احوال بيان ذلك على الاستقرار  
 واعتبار احوالها المدرجة بالحس والتجربة فقول الاحساس التي قبلنا هي الغضورية  
 وقوله نجد فيها اي تدرك بالاعتبار والاستقرار وقوله قوى مهتدة نحو الفعل  
 فالقوى قدر مرانها مبادى التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوفاً  
 وقد يكون كيفيات والمراد بهذا الكيفيات ومهيتها نحو الفعل هي  
 ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة  
 نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شئ آخر فهي مبداء التعجير  
 والقوى المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شئ  
 آخر فهي مبداء التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في  
 تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلل وجميع المقتضيات  
 وتفرق المختلفات اي من المركبات دون البساط والبرودة كيفية من  
 من شأنها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وتذهب الشبهة في الشفا وغيره من  
 الكتب ان الحسوسات لا يجوز ان يعرف بالا قوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن  
 ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على صيغتها  
 بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما  
 الذبح فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نقاذة حركاً لطيفة تحدث  
 في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحسب  
 كل واحد بانفرادة ويحسب بالجملة كالوجه الواحد واما التقدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوارح الروح الحامية قوة المحس والحركة الي  
 باداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مسدداً  
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفية  
 فعلية وان الذراع يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المقترضة للنقود والتلطيف ق  
 ان التخذير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المقترضة لجمود الروح تابجان للحرارة  
 والبرودة واتما خصهما بالذكرا لانهما ابغى الكيفيات المنتمية الى الحرارة و  
 البرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل  
 لها تستغري الحلاوة والدرسومة والحموضة والملوحة والحرافة والحرارة والعفوة  
 والقبح والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط  
 بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الانزاد واجات الممكنة  
 بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايه فكثيرة بحيث لا يجرى  
 حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعاً فعليتان لانفعال مشعر  
 الذوق والشم عنهما وانما مل في طبائع المترجات يحقق استناد الجميع الى  
 الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وبر وايه كثيرة وكثير يقل ومثل  
 الطعوم والرائحة لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايه  
 بالكثره لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيتة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل  
 الطوبه واليبوسة واللين والصلابة والذوابة والسلاسة والمهشاشة **قوله** قسه  
 الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها  
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يفعل موضوع بل هي مما يفعل بطياً والرطوبة  
 قد قسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التقرق والانصال والتشكل واليبوسة  
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانه لو ارد التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة  
 بل السبب فيه ان الجمهو يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الماء  
 ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين  
 اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاه  
 الجسم كما ان الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شأن

ان يبدل وتم يذكركم البلية والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتقرر في البحث  
ولذلك لا يصر يا صريحا على ولا يشتغل يا يرا د البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية  
واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول العمل الى الباطن ويكون للشيء بها قوام  
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يستد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانهما يكون قبوله  
الخص من الرطوبة وتما أسكه من اليوسسة والصلابة ما يقابلها وقال المشاهر انما قبل  
قبل اللين ما يتقرر تحت الاصبغ مثلا فهناك امود ثلاثة احد ها الحركة والثاني الشكل  
والثالث الاستعداد لقبول الانفعال وليس للين الا الاخير وكذلك قبل الصلابة الذي  
لا يتغير تحت امود ثلاثة الاول عدم الانعمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة  
والليس الصلابة هي المقاومة لان الطواء المنفوخ في النرق يقاوم وليس بصلب  
فان الصلابة هي الاستعداد الشديدا لرفض الانفعال وترجع حاصل البحث  
الى ان اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعد للانفعال وعدمه  
عن الشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليوسسة فاذن  
لا فرق بينهما بحسب تفسيره وقول الرطوبة واليوسسة تنسبان من حيث  
الماهية الى الكيفيات الملوسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات  
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث  
هي استعدادات والتشخيص انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عنه  
تصوي جميعها واما الرطوبة واليوسسة فمأخر فمأخر فمأخر فمأخر فمأخر فمأخر  
مخاف الفاعل لثلاثة الاشياء بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء  
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل  
اضافية فانهما يفسر بها على ضرب من التخييل وايضا اسم الشيء الذي ركب  
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال  
مع وجود القوام الغير سيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول  
التفرق والاتصال بسهولة فمنعني اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على  
ما ذكره هذا الفاصل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقيده في سهولة  
الشكل مع عسر التفرق والشيء بها يستمد متصلا ويجرد من شدة امتزاج الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والحشاشة اسمان لما يقابلان في هذه  
 الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معداً لغيره كال  
 قولهم ثرا اذا ثبتت واحدة التامل وجدتها قد يعبري عن جميع القوم  
 انفعالة الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار وليست بمن  
 بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرت ان جسم  
 يوجد عدوياً لجسده مثلاً يكون ولا يكون فيه ولا طعم ولا رائحة او سببته منتهي  
 الى الحرارة والبرودة مثل اللزج والتخدير وكذلك الحال في الهيات المعدية التي لا تنفعال  
 فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينار طوية او يبيسة لا اما ان يكون في  
 واتصالها وتشكلها وتركها للشك من غير محال فيكون رطوبتها ويبوسة فيكون  
 يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصبلا فيكونها من الاجسام والاساس  
 ما يشبه ذلك فقد تعبري عنه جسم او ينقي الى ما تين انماء الزين والصلابة  
 واللزوجة والحشاشة وغير ذلك اقول في الاجسام النصرية قد تخلو  
 عن الكيفيات المبرحة والمسمومة والمشرقة والمزوقة والاسباب في ذلك ان اجسام  
 الحواس الاربعة بهذه المسميات انما يكون يتقسط جسم ما كالمزوء والماء  
 ولا يمكن ان يتقسط المتقسطين نفساً وغيره فانه في كل واحد من  
 هذه الحواس لا يبرك في المتقسط الذي يتقسط بهما بل جيل ومضات اجسام  
 هي فذلك الاجسام لا تخلو عن المسمى سة لانها لا يجتاز الى متوسط ايضاً  
 قد تخلو الجواهر عن تلك المسميات ولا تخلو عن المسمى فذلك سميت المسمى  
 باوائل المسمى سة المتصلة والاستقرار يقتضيان انه لا يخلو عن جفسين  
 المسمى سة اتحدت جفيس الحرارة والبرودة وما يتقسطها وهو المسمى الثاني  
 جفيس الرطوبة واليبوسة وما يتقسطها وهو الانفعال واما ان يجتاز  
 هذه الاجسام عنها واما ان تنقي عند الانتشار الى هذين الجفسين فذلك  
 سميت هذه الكيفيات او مثل المسمى سة وهي التي بهذا يتقاء الاجسام  
 النصرية ويتخلل بعضها عن بعض فذلك الذي منها المسمى سة وانما ذلك في المسمى  
 المسمى سة التي لا يمكن فيها ذلك اصبلا هي المسمى سة في المسمى



والجسم البات في الحرارة بطبعه هو النار والباط من البرودة بطبعه هو الماء والباط في  
الميعان هو الهواء والباط في الجو هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى  
ان اخصا صرا ربعة ويعينها واما امكن لها بعد كونه اجساما طبعية  
اعتبارات منها انما استقصات المركبات ومنها انها مركبات  
ببعضها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب  
ما يجرى بيدها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب يستدل  
بذلك على عدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة  
وما يجرى بها من التغيير يستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على  
الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد حاذى كلام الشيخ الفاضل في تفسير الفارابي  
فانه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه الصبغة والجسم الشديدا الحرارة  
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد  
الانقراض هو الارض فقول في تقريره قد ظهر امران كل واحد من هذه  
الاقسام لا يتناول عن كيفيتين احد هما فعلية والآخرى انفعالية وبيان  
الحصص بانتساب الكيفيات الاخرى اليها بحسب الاندراجات الممكنة المشهورة  
لكن لما كان انبئات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا  
والاخرى لا يسهلها واليسير للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء واما المشهور  
عندنا في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاعكام التي لا تدفع  
الاشكال المتوقعة في البحث اقتصرت على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات  
واذا كان وجه التماثل بين في الجسمين اللذين هما شديدا من الجسمين اعني النار  
والاخرى اظهر في الانفعاليتين من الباقيتين اظهر ميز بينهما باستناد كل  
واحدة من هذه اليها وبالنار فانه يقوله الباطن في الحرارة على كون  
الحرارة ككيفية تشد وتضعف لا صفة تقوم بها الذي لا يختلف  
لا اعتبارا بطبعه اني مضمون تلك الحرارة اعني الصورة التي هي  
قائمة في حقيقة تدل على اجسام وان طر فيها التغير في هذا القول  
من النار ما هي وما هي من اجسامها او كذا في الشدنة

الاخرى وانما عذر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والمجموع لوقوع التنازع  
 في مفهوم الاوليين دون الآخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشافعي  
 فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب  
 الا ان صفة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولحيث ذهب الى ان صفة  
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانرا في الاشياء به ولحيث ذهب  
 اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد ان يبين ان كيفيات الفعلية  
 على الانواع اليتية ونقد يجر الاشراف من كل جنس على الاخص قال وهذه الاحكام  
 ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المنتقل مبين ذهبوا الى ان النار البسيطة  
 حارها لا يكون في غاية الحرارة وترجع عليهم الشبهة بان وجود القوة المهيمنة  
 والمادة القابلة له او عدمه لا ينافي مع حقيقة المادة من جهة واحدة  
 برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشبهة بالبركات البغدادية من المتأخرين  
 الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة  
 الماء لفرط وهو له الى المسام والتصاقه بالاعتناء اشد كما ان النار سخون  
 من الخناس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو المبللة  
 فالما ثم هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالما ثم هو الشدة  
 دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخون الطفت وارق قواما وليست  
 سهولة التشكل الاثرة القطام واللطافة وقول ان الشيفير وم البناء على  
 الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احرام الاجرام في النظر الاول هو النار  
 واردة ها هي الماء واشدها ميغنا هو الهواء ولحيث انزعه في ذلك من نازعه  
 الانقياس واستدل ذلك بآثاره من عند ههنا واطنب القول فيه في الشفا  
 قوله والحواش بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطفت  
 اقوالها من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها المراد  
 بيان انما فيها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة  
 الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعي الترتيب المذكور  
 فانما يدل ذلك بجوارحه وانما قال والحواش بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به

لأنه بالقياس إلى النار ليس بجاذب إذا كان الباطن في الحرارة هو النار ولم يمكن  
 أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يمكن بعد كيفيتها الفعلية والتل  
 على حرارة الهواء بأن الماء يشبهه إذا تسخن وتلطفت أي تخلخل وتشبهه به  
 بخبره وتصاعده في جزء لا تكونه هواء لأن ذلك لا يكون تشبهها والبخار  
 هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة  
 تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو أسخن  
 فهو أخف والطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء أسخن  
 من الماء لم يكن أخف والطف منه لست منه أخف والطف فهو أسخن قوله  
 والأرض إذا خلطت وطباعها ولم تسخن بجله برحت أقول وهذا استدلال  
 على برودة الأرض وهو ظاهر والعلة المستعملة هي أشعة العلويات ثم السخانات  
 السفلية كالنار بالحرارة وغيرها قوله وإذا جازت النار وفارقتها سفيها  
 لتكون منها أجسام صلبة أرضية يقد فيها السحاب الصواعق أقول يريد بشارت  
 بسوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فإنها على ما قال ههنا يتولد من أجسام  
 نارية فارقتها السخنة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهر متكاثر وقبه  
 نظر لأنه أيضا قد قال في بعض أقواله أنها يتولد من الدخنة والأبخرة المتصاعدة  
 عن الأرض المحتسبة في السحاب والدخان هو التخلخل اليأس من الأرض  
 كما أن البخار هو التخلخل الرطب وهو أجزاء أرضية صغار كثرة حرارة فصار  
 لأجلها وخالطت الهواء وهذا الظاهر قوي ليه في الصاعقة وأيدى الفاضل الشارح  
 بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه أحدى نارية والنحاس نارية والحجر نارية فلو كانت  
 نارية النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الدخنة والأبخرة  
 الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها قوله فهذه الأرض بجهة مختلفة  
 الصواعق ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر  
 فيه الهواء ولا السماء حيث يستقر فيه الماء أقول لما بين كيفيات  
 هذه الأجسام أنتج منها تباين صورها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد  
 واختلاف آثاره يدل على تباين مصادرها ثم أراد أن يتركبها في جهة

اخرى فاستدقضاها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور  
 هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف  
 الامكنة واضحاً واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على  
 ذلك واضحاً وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميقوها الطبيعية  
 لان الاستدلال به على ما صراوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة  
 المزاجات بين العناصر المتخالفة يكون ستة لكن الشيفر اقتصر منها على ثلاثة  
 وهي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز  
 الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما  
 ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في  
 الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يرداد شدة بازدياد الجسم الى مكان  
 الطبيعي قربا وذلك لان المعروق مع ذلك يلتفت حجباً فيستقر في معاً وتبقى  
 فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف  
**اظهر تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء اياه  
 فحجة تحت مقلاله لا بطبيعته كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركته واسرع طفو  
 والقسري يكون بالصد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى **اقول**  
 لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف  
 الامكنة على ثبوت انصورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وثلاث  
 لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كليتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات  
 العناصر لا تنميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر ما يجذب مما يتحرك  
 اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال  
 والذي يزيله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير  
 والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو شديداً واقل مطاوعة  
 للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها  
 اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيفر خص بيانه بان الطافي  
 من العناصر ليس طفوة لضغط ما تحتها اياه فحجته تحت مقلاله

لان قوماً ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق  
 الاخف فيصفطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجهم  
 عليهم ينفع من ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالهواء  
 والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه**  
 قد يدرج الاناء بالبحر فيركبه ندى من الهواء كلما لفظته مد الى اى حدثت  
 ولا يكون ليس لافى موضع التثقيب ولا يكون عن الماء الحار وهو اللطف واقبل  
 للترقيق فلو ان هواء استحال ماءً وكذلك قد يكون صحى في قتل الجبال فيضرب  
 النهر هواها فيجس سحاباً ثم ينشق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعة  
 ثم يري ذلك السحاب يهبط قليلاً ثم يضيئ ثم يعرج **اقول** يريد اثبات الكون  
 والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الطبع والفقول تغيرات  
 الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان النور لا تشتت ولا تضعف بل يقع  
 في ان ويسمى فساداً او كوناً كما صر تغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتت  
 تضعف وتسمى استحالة والفساد وانكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما  
 ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفيض هذا  
 التغيير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون  
 والفساد اثنتى عشر كما حصل من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع  
 منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل العطفة وان  
 الاطراف لا تتكون من اطراف لا بعد تكونها اوساطاً اعنى لا يتكون الهواء من  
 الارض لا بعد تكونها ماءً ولا يتكون ندى التكون بالحقيقة مركباً بكونين  
 يتقد مائه والعناصر اربعة يقع بينها ثلثة ازواج احبات احدى هاتين النار  
 والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وليس متماثل كل  
 ازواج على نوعين متماكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى  
 ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تركيب من البسيطتين وهى تكون  
 الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما فثان مركبان  
 من ثلثة بسائط وهى تكون الارض من النار وعكسه فالثانية ارباعاً

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا  
 يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا  
 لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاء عن الاحياء الرطبة عند تأثير الحرارة فيها  
 وانتفاخها بسبب ذلك ظاهر فان قيل الجواز يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم  
 وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت  
 وانفصلت بالغليان وغرق فلشبهة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايقنا شئنا نوع  
 واحد من نوعين متماثلين يكفي في اباته كون الهويلى مشتركة وهو يدل  
 على جواز وجود النوع الاكثر قلنا لا يقتضيهما شي من هذا الاخره واجر على نوع  
 واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فانه تشهد عليه بشيئين احدهما الذي الحاد  
 على ظاهره كانه اذا ابرد بالبحر وانشأ عليه بقوله قدس به الا تاء بالبحر فتركبه ندى  
 من الهواء وذلك لان الندى الذي بين هذا الماء ان تتكون من الهواء وهو  
 المطلوب فما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على  
 ما ذهب اليه مسكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كما الشيخ في البركات  
 وغيره او ينشأ من ماء في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن  
 ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء ونحوها في الصيغ فان اجزاء  
 المائية ان كانت باقية فقد يتجمعا عند الفرق حرارة هوائية ولا يبقى مجاز  
 للاناء وعلى تقدير بقائها هذا لا يدل على احد ثلاثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء  
 او انها تتركب من الندى بعد تنجيه من الاناء مستحيل اخره اذينة طهر حصل له  
 على الاناء مع كون الاناء محالة الاولى واما ثانيا فبما قد يكون حصوله  
 كل مرة انفضى مما كان قبلها واما ثانيا في الزمنة حصلها فيكون بين  
 كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلها واما ذلك فيبقى نقلا  
 ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء الجذ من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا  
 لان تلك الاجزاء الصافية مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من  
 حرق ككثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لا نأخر احد  
 الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنجى من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبريد وأشار المشيخ الى ذلك بقوله **كذلك** كلفته  
 مد الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء  
 المحيط بالاناء فوجب ان يصيب كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء  
 ويتصل به هواء اخر ويهيئ ايضا ماء الى ان يحرق الماء جريا ناصبا كما واذ  
 ليس كذلك فكلما انه حدث من استواء مائة مائة قليلة المدد واجب عنه  
 بان جرم الاناء لصاحبه لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند حركة  
 التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذ لم عليه القوت المكيفة اشتد تكيفه بها  
 فوق ما يشد مكيف تميز وكذلك ربما يوجد الا في الرضا صفة المشتعلة  
 على المائعات الحارة السخن من تلك المائعات فالا ناء الذي كوار لشدة تبرده  
 تقتضد الهواء المطبق به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يجيبه  
 الهواء المطبق بطا من برودة الشدة سريعا فلا يقصه الهواء ما دام  
 على سطح الاناء اما اذا تسخن عند واتصل بالشفاء بالسليط عاد الى فسادة والتكافؤ  
 وفي ان يقال الندي يترشح في حائل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احد هان  
 الندي قد يوجد منه غبارا يكون فيه ماء بل بسبب وجوه الجسد الذي  
 لم يتخلل بعد فالتكافؤ ان ذلك يقتضي ان لا توجد الندي الا في موضع الرشح  
 لكن ليس الحكم بان لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا لوجوه فانه يوجد  
 فوق ذلك الموضع وأشار المشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع  
 الرشح قد دل قوله على انه لا يوجد في موضع الندي عن الرشح بل منع اختصا به  
 بل هو من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفاشدة والتكافؤ ان الماء  
 اذا امتلأ حائل وجب ان يوجد الرشح ايضا بل يلزم ان يكون الرشح أكثر  
 لان الحائل المظف واقبل للرشح لرفقة قوامه وليس كذلك وأشار  
 ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو المظف واقبل للرشح  
 ولما انزل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو ان هواء استحالة ماء ولا يستحق  
 الشان بالسحاب المتقارب في قلى الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياب  
 السحاب المتقارب في قلى الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياب السحاب

الى ذلك الصواعق من موضع آخر ولا من انشقاق جوارح بعد اليه لشعر  
 تن ول ذلك السحاب ثلج بجديت يوم الصبحي شحير يولد مرة اخرى وهو المراد  
 بقوله وكذلك قد يكون صبحي في قتل الجبال فيضرب الصر هو اما الى فتو له  
 ثم يعين يريد بالصرا برد الشديدي وهو في اللغة على ما قال صاحب الصبح  
 بر يضر البنا والشيخ قد حكى انه شاعرا في الجبال طبرستان طوي  
 وغيرهما وقد يشاهد اهل المسكن الجبلية مثال ذلك كثيرا فهذا  
 بيان الاندواج الاول واغرض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء  
 للهواء ليس بانظاف من البرد بل من رطوبة في الجو في الهواء  
 التي تجف الشمس عنها ستة اشهر في ذلك يقتضي انقلاب استخراط الهواء  
 ماء واليها لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة في حين نزول الشبل يبريد الهواء  
 ابرد مما كان قبله وقيام الصبح ابرد من يوم انظرنا ذن يلين ثم ان يستمر الشبل  
 والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجبال ان هذا الاعتراض ليس بقادر في  
 غرضنا وذلك لاننا ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو اولها على اي شرط  
 ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها نحن ندع اي شيء هو واذ لم ندع بعض الاسباب  
 للموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بغير اتم الكون والفساد عند حصول  
 برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد في هذه ما يقتضي حصوله  
 فمما ثبت ذلك ان شاعرا واعتبره علمه بالجملة ان الممكنات والفساد  
 سببا موجبا هو البرودة مثلا لجمال ما فان من جملة البرودة ولم يحصل  
 الكون والفساد حاكم بقصد ان شرط او وجوبه ما لم يكتسب من ان له  
 نعرفهما بالتفصيل فان الجهل لتفصيل ذلك لا يقدر في علمه بالمكان  
 وجوبهما فتشعر الى وقد يخلق الناس بالتناقضات من غير ان يقول  
 ما فرغ الشيخ من الاندواج الاول اشتد بالثاني وفي بين الهواء والناس  
 اما صيرورة الهواء فهو خلاف لان الشغل من رطوبة تفصيل في الهواء على  
 ما يشاهد ولا يبقى لها اجزائة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ  
 واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق الناس بالتناقضات من غير ان يكون



ذلك بالحسار النسخ على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء المحبب كما  
يشاهد من نزول ذلك **قوله** وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة  
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلبة  
فذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة  
**اقول** وهذا هو الاندواس الثالث وهو بين الماء والارض ويد ايصير  
الارض ماء فقال وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك  
اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصويرها ملاحا اما بالاحرات  
او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذا ابتها بالماء كما يشاهد  
في الاجزاء الارضية الندية المحركة كيف يصير مطا ويذوب بالماء والاحساد هي الاجسام  
النائية بحسب مصطلح اتمم وكما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله  
كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد في  
بعض المياه التي يعتقد حجر اجد خر وجها من منابها وانما ذكر هذا  
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجوها بالقياس اليهما ولم يستأنف  
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من اندواس واحد ثم انما المطلوب  
من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد  
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال  
الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض اصحابه  
ان هذه التغيرات المشاهدة يتحمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء  
الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهرته لكنه  
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت اليقون والفساد فكيف  
بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون  
الانصار جميعها حقا واحدا متكيفا بهذه الكيفيات وهو ذلك فيقاء  
الكيفية التي استحالة اليها انصار مع نزول السبب مقتضى اياها دل على  
حدوث صورته تستحفظها **اشارته** وتنبيه هذه هي اصول الكون  
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالجملة ان يتوهمها عدة

في ذات الحركة المستقيمة حين يوصل بحقيق مطلق يتحرك نفس جهة فوق كالذات الثقيل  
مطلق كالأرضي وتخفيف ليس بمطلق كالطواء وتثقل ليس بمطلق كالماء  
أقول في ذلك هذه الأجسام باعتبارات منها أصول الكون والفساد ومنها  
أركانها أركان العالم ومنها استقصاءات يتركب المركبات منها عناصر  
بخلق التراب والحيوان كذا فان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتكوين  
والقوليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والافتعال وان الاستدلال عليها  
من حيث أركانها ان ينبغي ان يكون باعتبار إمكانيتها فلما ذكر من الصفات الأولى  
طريقاً أصلاً أراد ان يدل كذا الصفات الثمانية في هذا الفصل حال إمكانيتها  
في الصفات والترتيب وتبين بذلك ان الصفات في أربعة ركن العالم يستقيم  
بذلك الأربعة فقول في صفته هي أصول الكون والفساد أشارت إليها باعتباراتها  
وقول في ذلك ما أشارت إلى عالم الأجسام العنصرية وقوله وهي كالأركان الأولى  
استشارت إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم وقول بالاول لان بعض  
الركان باعتبارها كالأجزاء الجوهريتها لا يكون اول فالاول للجسيم  
هي ما ذكر في قوله بالركن ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة أشارت إلى  
الاعتبار بالركن في هذه الأربعة وقوله حين يوصل بحقيق مطلق يتحرك  
نفس جهة واحدة في ذلك ما أشارت إلى المحرك ان ذوات الحركة المستقيمة  
أو الخفيفة أو الثقيلة على ما مر وكل واحد منهن إما مطلق وإما ليس بمطلق  
فأذن القول يخرج من حيث وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره  
الشريفي في الشفاء وعرض ان التخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك إلى غاية  
العمل عن المركز ويتقضي طبعه ان يثبت طافياً بحركته فوق الإجماع كالأجسام  
والثقل المطلق ما يقابل في ذلك وأما قوله يريد بغاية البعد عن المركز غاية  
المعنى الذي يمكن ان يصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة وكذلك في المطلق  
في الإجماع كالأجسام العنصرية والتخفيف بالاضافة له معيستان  
أحد ما الذي في طباعه ان يتحرك في مسكن المسافة المستدة بين المركز  
والجانب بحركة التثقل لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تأنيدي الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتميان الى نهاية واحدة  
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي افاضل النار  
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة  
وهذا الوجه يقترب من الاول وليس به في هذا الاعتبار يشترك الباس كنه  
يستخلف عنه وبلا اعتبار الاول لا يبعد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل  
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولحميل خفيف مضاد ليكون  
القسمه حاصره وليكون متناوذا للمصنفين المذكورين فان الخفيف  
المضاد لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق  
كما النار ولم يقل فان النار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصل الاركان كانت  
على ما مر اولو قال فان النار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء  
اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتهما بسبب مثل  
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحتمه جسمان بيطان  
فان كانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وحدها متسبة  
بحسب الخطبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي يدخل  
اليها المركبات ويتركب منها واشتراكها في الاستقراء وتنبع احوال التركيب  
والتمثيل على ما ذكره الاطباء وفيه تغريض بان المركب من الاجزاء  
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة  
او التنبية لان الاشارة هو بيان حصل الاركان بالبرهان والتنبية هو بيان  
انها استقامت المركبات لا غير بالاستقراء وتشرك في الفاضل الشارح في  
ميل الهواء لاسم الاجسام والتمثيل بان الحجاز وضعنا يدنا تحتها احسنا ثقله  
ليس بقوى لان الحجز جزء مفصول من كل الارض فاميل فيه موجود بالفعل  
والهواء متصل بكله فاميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون  
في الخرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويجس به واستبعاد ايضا البقاء  
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها معمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى  
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس بعيد على ما سيأتي والكلام وجوب النار في المركبات بانها

لا ينزل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غير هال ان استعداد  
 الجوز المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد له لقبول غيرها  
 ايضا ليس على ما يجب لان المعيد كانحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على  
 سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذا بخلاف  
 منها ما يحتاج بامرجه يقع فيها على نسب مختلفة معدة **قوله** خلق مختلف  
 حسب المعدنيات والنباتات والحيوان بالجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان  
 كيفية تقاليد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة وهو صورة  
 النفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية وموالة للمشاكل  
 لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية  
 موالة للمشاكل وحساسة وحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور  
 كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى صفوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ  
 يحل في المادة والى غير صفوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض للنوع  
 بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر  
 من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد  
 من هذه الثلثة جنس لا يقع لا يخصص بعضها فوق بعض **قوله** لا  
 يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يصير لها اجماع  
 لا يشتمل على اثنين من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا  
 الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمانية فانهما مشتركتان  
 ولا بسبب المسد المفارق فانه كما سنبين موجودا لدى الذات متساوي  
 النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة  
 في الهيولى بعد الصورة الجسمانية هي هذه الصور الاربعة النفعية التي اجسامها  
 مواد المركبات كما امر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها  
 لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب  
 احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف  
 باختلاف مقدار الاستعداد في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلافاً لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك  
 لا محالة فذاً **ال** الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات  
 فتقوله هذه الاشارة الى الاسطقسات الاربعه وقوله يحتاج منها ما يحتاج  
 اشارة الى المركبات المخلوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلاف  
 العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة  
 الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه  
 الاختلافات معدة لعتبول الصور المختلفة عن مبدأها الفارق والخلق  
 يقال للوحيدة العارضة للجسم بسبب الكون والشكل وتنسب الى الكيفية  
 المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيات التي هي الصور النوعية  
 وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها والواعها اشارة الى  
 المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين  
 لا يمتثل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشمل على الامزجة النوعية  
 بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على  
 الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة  
 الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير فتقوله ولكل  
 واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كفياتها المحسوسة  
 وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او  
 ان يمتلئ عليه المجموع والميعان وبأثنته محفوفة وتلك الصورة مع انها  
 مفقودة فانها ثابتة لا تستند ولا تضعف والكيفيات المنبجئة عنها  
 الخلف وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات  
 اعراض واعراض كائنة ما كانت لواحق فذلك لا يعد الصور من الاعراض  
 اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي  
 من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية  
 الصادرة من الكمالات الاولى فقال وكل واحد من هذه صورة مقومة  
 اي صورية نوعية تصير ذلك الواحد بها هو على ما بين في النبط الاول

منها تنبعث كقياساته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث اثبتان ولمية  
 المحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصور مثل ما عرض لكاء  
 ان ينعني وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجسم  
 والميلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما نكته محض طه وهي صورة القوة  
 فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى  
 نائرا بعد زوال الحراثة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجسوم والبعثان  
 عنهما ان حكمه بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيل ان حكمه بحال مباينتهما فيسلم  
 وهو لا يقدر فيما قاله الشيء لان استلزام الشيء ككيفية ما حال المباينة  
 لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيء وما اتيت الكيفية  
 تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كلياً شاملاً للجميع في جميع  
 الاحوال المحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله فذلك الصورة صحتها  
 محفوظة فانها ثابتة لا يستدل ولا يضعف والكيفيات المتبدلة عنها  
 بالتحال وتلك لان انسانا لا يكون استلزام انسانية من احد  
 وجاز ان يكون استلزامه من آخر قال الفاضل الشارح ان دليل على ان  
 لا يستدل ولا يضعف ان القدر المعتبر في المقوم انما هو المتبدل  
 المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بسبل بل لانها وان لم  
 بل نزال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاتها بل في عوارضها  
 فمر قال وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات لان القدر المعتبر  
 في نوعية الكيفية ان نزال فقد بطلت الكيفية وان لم  
 فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان حجة الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين  
 وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواسع  
 الثابت الى حال فيه غير قابل لتبدل نوعيته اذ قيس ما يوجد فيها في آن  
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوقفا بين ما يوجد  
 في آئين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها  
 من حيف هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعفا هو ذلك

بصيرته الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فلاخذ في الشدة  
والضعف هو المحل لا الحال المتجه المتصرف ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً  
لثبوت المحل من دون محال واحدة من تلك الطبيعيات واما الذي تتبدل هو المحل  
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متنازع تبدله  
على شئ واحد متقوم بكون هو في الحالين ولا متنازع وجود حالة متوسطة  
بين تكون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو كحجة الثالثة وهي اعلم من الاولين  
ليشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيئات وهي قواه وتلك الصورة  
مقومات الهيئات الى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان  
لواستحق فذلك لا يعتمد الصورة من الاعراض **قول** وايضاً فان كانت بالطبيعيات  
بالطبيع منبجثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر  
ان الطبيعية هي مبدأ أول الحركات والسكونات التي يكون بالطبيع وقد كسر في هذا الموضع  
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاستداد والضعف فيها احد انواع الحركات  
منبجثة عن الصور النوعية فانه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات  
فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها  
مقومات للهيئات صوادر وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها هي  
**قول** واذا امتنع حيث لم يفسد قواها والا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ  
في الشفاء لم تكن قواها قد اختلعت في قرب زمانها من غير بقاء وقالوا ان البسائر  
انما امتزجت وانفصل بعضها من بعض تأدي ذلك بها الى ان تتخلع صورها فلو كان  
لها أصل منها صورته انما هي بسيطة وواحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة  
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امر متوسط بين صورتها ومنهم من جعلها صورة  
اخرى من النوعيات فتقوله ههنا الحرفي قد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب  
والجبهة عليه بانه لا مزاج بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند  
بقاء المتزجات باعيانها **قول** بل استحال في كيفياتها المتقاربة المتباعدة **قول**  
متفاعلة فيها حتى يكسب كيفية متوسطة متوسطة في حد ما متشابها  
في اجزائها وهي المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اربعة المتزجات

وتفعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل في  
 الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن معناه وان كان  
 متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه وان حصل معاً كان الشيء الى احد غالباً  
 مغلوباً عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل  
 بكيفية ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال الكيفية  
 الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا يعكس بل انما تكسر الصور مرة  
 وتتكسر الكيفيات وهو هناك ليحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المتضادة  
 عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى صاها  
 ويستسخن بالقياس الى بارها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجسم  
 في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت في كيفياتها  
 اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك  
 فلا يتحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفات  
 قال الفاضل الشارح لو حصل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين  
 في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناه ولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات  
 ممتزجة قد اكسرت كفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحيل على التمام  
 فقط حتى يتناوها معاً وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور  
 في الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة سبطاً ما اي اذا كان الحار  
 مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحار  
 منها الى البرودة على نسبة الثالث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق  
 وانما بل في سبطاً وقوله حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة  
 في اجزائها اي في حد من الحد والتي لا يتناهي بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً  
 في اجزاء الاستقصات والكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون  
 حرارة الجزء الدامى كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح  
 اصل المزاج مبني على الاستحالة والشيء اريد به ما لا في الحار والبارد اقشول  
 وجوهر المتحولات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الهواء وجميع الارض



دليل على وجوب الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة غيرهما  
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتكم في امر ان الصور انما يفعل  
في سائر الامور بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات  
منفعلة وقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا  
فاعلة بل انها لا تملك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية  
منفعلة والجهاب انما يخرج الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة  
لكن انما حالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النازلة  
مثلا هي المبدأ لمحصل الحرارة في مادتها فان انقذت فعلت فعلها ذلك بلانها  
وانتقلت المادة عنها لمحصل الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها  
اثرته هي ايضا بنقسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية  
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في السيل سواء ولو كانت  
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء  
في مادة النار مثل ذلك حتى احققت الكيفية المتوسطة في المادتين  
مستشبهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بقسط الكيفية  
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ففعلت مادة البارد من الحرارة كما يفعل  
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة منفعلة فاذن ظهر  
ان الفاعلة هي الصورة بنقسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحالة  
في الكيفية **وهو تنبيه** ولعلك تقول لا استحالة الكيفيات  
وفي الصورة ايضا ولعلك تقول في جوهرية بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته  
ولا ما يظن انه برود بل فشت في اجزاء جمادية مثلا **اقول** فمتن تبيين  
مما قلنا ان القول بالمازاج مبني على القول بالاستحالة فان التسمية اسماء  
بالمازاج انما يقتضيه استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والاعتناء  
فان الاجزاء النارية الخالصة للركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هذا الهوكا المتقلبين  
من يتكسرا كما تكسرا نوره من واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يتكسرون التغير  
في الكيفية وفي الصورة وفي عموما ان الاسرار كان الاربع لا يوجد شيء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية والخاصة  
 بالاعراب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاتها بخير ان يدور منها ما كان عامنا فيها  
 ويغلب فيظهر الحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه سبب  
 ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غائبا وظاهرا بارزا ثم  
 قوم من عموما ان الظاهر ليس على سبيل بروز وحتوت بل على سبيل نفوذ من غير  
 فيه كالماء مثلا فانه انما تنفذ اسبغ نارية فيه من النار الجارية له والذوق  
 متقاربان فانما يشتركان في ان الماء مثلا لا يستحل حار الا في حال  
 فيالطه ويفرقان بان احدهما يبرز ان النار برزت من داخل الماء والنار  
 يبرز انهارت عليه من خارجه وانما عاينهم الى ذلك الحكم باصتناع كون شئ  
 لا عن شئ فاصتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيء لما فرغ من تقرير المسند  
 اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمازاج لا يمكن مع القول  
 بهما وقد تم الرأى الاخير لانه اشبه بالمازاج ففقدوا ولا مذاهبهم وهما ظاهر  
 ثم اشغل بالتنبيه على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات  
 اولى ان كانت في حال المحكوك والمختل والمختل من حين يحس  
 من غير ان نار غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال  
 بمجدد في الخمر فانه عند الحرق في النقية فيما يغلب عليه احد النعاطير الثلاثة  
 من غير ان نار غريبة اليه فيكون نفوذها في المشتمل بالمحكوك والشئ اليه  
 الصمد الذي يماسه مثله سائلة عذبة كمشتمل يامستين فان المحكوك  
 منها حتى بل يمتد في غير النار وهي مما يغلب عليه الامزجية والمختل هو الذي  
 يجعل قوامه بالتميز فيكون مختلا لا كمواد السكون بل كاسم النسخ عليه ومنع الهواء  
 المختار من الدخول اليه فانه يتنفس كالحالة وذلك لان المشتمل يستلزم المختل  
 في الحسنة المشتملة المقضية لوقته الفياض فيبقى المشتمل ايضا  
 والمختل مختل من الجسم الطيب كالماء ونحوه الذي يخرج تحريشا مشتملا  
 فانه يشتمل ايضا الى واعند حال المشتمل في مستخفاف وفي مختل  
 يمنع الاستخفاف ان نفوذ ما يشتمل بالفتوية على نسبة قوامه **اقول** هذا

الاول

ثان وهو ان الماء يعين المتشأ بهين اذا سخن في اناءين احدهما مستخدم في  
 او مستخدم كالجسم كالحقاس مثلاً والثاني متخلى الى متخلى في الوضع بمعنى الاشتغال  
 على الفرج والمسامات الصغيرة كالخرف ولو كان السخين بنفوس النار وقتوها بالماء  
 لو يجب ان يتسخن الذي في المتخلى قبل الآخر على نسبة القوايين بسهولة النفق  
 فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدر م مضموم  
 يصنع البلاغ في السخين بسبب عدم النفوس في بعض النسخ ممتنع الفشوا كما كان لا يميزه  
 شيء يعتد به حتى يخالف مكانه فاش يعتد به **اقول** صهام القاسورة شديداً  
 وقد امها ما يوضع في منها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء كالهواء المضموم  
 يجب على تقدير ذلك المذهب ان يتسارع عن تسخين ما فيه تسخناً بالغا لا متناع  
 في حصول شيء يعتد به فيه لا بعد خروج شيء منه اذ التداخل حال وليس كذلك  
**قوله** واعتبر حال القياهم انصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو  
 ان الحقيقة اذا ملئت ماء وشد رأسيها شداً محكماً ووضعت على نار فتوقفت فانها  
 تنشق بعد صبر ورذاً اكثر مما ثما نارا ويصير صيحة عظيمة هائلة تنفجر عنها  
 الدواب وهي من حيل الخنازيرين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع  
 دخول النار فيها كخر وجع الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً **قوله**  
 والنظر ما بال الجبل يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال  
 خامس وهو ان الجبل يبرد ما بين وضع فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد بالطبع  
 ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد  
 بالطبع اذا وضع فوق الجبل فله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله  
 من غير وضع على الجبل مثل تبرده **وهو وتنبه** ولعلك تستدل  
 ان النارية كاسنة يبرزها الحاك والخضضنة من غير نقاد سخونة ولا نارية  
**اقول** هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالثقل بالكتلة والبروز وانما اقتصر  
 على الحاك والخضضنة لان كون النار فيها يغلب عليه البارد وانما اقر  
 قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلية  
 فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المتفصلة عن  
القضاء فيها فحاشية بقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه ويجس فاشية  
في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو احرى في الخشب من النارية  
الا الباقي فيه عند الجمر كان لا يسعك ان تصدق بكمونه كونه  
لا يبرز مرض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون  
وبروز كان اكثر الكامن سبوتا وفارق نور الكلام بعد هذا طويل **اقول**  
فيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشب القضاء  
منها ما تنفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون  
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير مخرقة اياها وكذلك النارية  
الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا كان مضمرا  
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه  
والاحساس بما في باطنه بل لو احرى في القضاء الا النارية الباقية  
بعد التجمد امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرز المرض  
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصمد بوجود جميع النارية  
التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله  
نور الكلام نجد ها طويلا ان لا يطل احقر اجابات اصحاب هذا المذهب وتذكر  
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل ببيانات مختصرة تكون اما كانت  
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد في ذلك فينبغي ان نطو بلازا عترض انفاصل  
بان حرارة الادوية الحارة كالشرابي انما يكون كثره اجزاء النارية التي  
فيها مع انها غير ظاهرة الحسن عند السحق والرجل فلهذا يجوز ان يكون هذا  
مشله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها لا يسخن بدن السج عند انفعالها  
بل خاصية كان قولا بانها لا يسخن بالخاصية لا بالكمية وهذا خلاف ما قاله الاطباء  
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الشرابي انما لا يظهر الحسن لكونها  
متكثرة الكيفية للزاج فان قالوا بجلدها فطوبى من شمرهم والا لزمهم ما  
نكتله اعلم ان استشفاف النار السارة لما وراها انما تكون لها اذا علق

شيئاً أرضياً يفعل بالفضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحديث النار قوية هي  
 شفاقة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح اخر **اقول** يريد بيان  
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفاقة لا لون لها فالمرئية شفاقة  
 النار شعاعاتها وقيد ما يقع له الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها  
 مشتتة على اجزاء ارضية تنفذ كعملة كونها مستقيمة وهي انفعال الاحياء  
 الارضية عنها بالفضوء فثبت بذلك على ان النار النهرية شفاقة لعدم انفعال النهر  
 عنها فثبت استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتميزة من الاجالة  
 النامية لا اجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحديث يستكون النار قلبية  
 من سائر اجزائه انما يكون شفاقة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير  
 ساترة لما وراءها تحرقا ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعل **قال** وربما  
 كان انفرجه ويحجم وانتشاره اكثر من مجموع الشفاقة حتى لا يكون لقائل ان يقول  
 ان الشفاقة لا انتشار وخلافة لا يستحيل ان يصير بنية مستحصفة النار **اقول**  
 هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشقيقت وعدم الظل  
 في اصل الشعلة كما لا انتشار اجزاء النارية ونقرقها عنك وعلير الشغيل  
 والظل فيها فوقه لا كساترها واحتمارها وذلك لان شكل الشعلة  
 يكون في الاكثر مخروطاً مضيئاً لا اجزاء ينتشر في قاعدته المخروط ويجب  
 في رأسه قاعاب عنه بانه ساجا لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس  
 فكان انفرج رأس الشعلة ويحجم اي عظمه وانتشاره **ادك** من مجموع الشفاقة  
 الذي هو اصلها ومع ذلك يستكون الشقيقت وعدم الظل في الاصل  
 دون الرأس **قوي** في فتبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة كالسواء  
 فهذا هو السببية لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها  
 الشهاب استحالة تامة شفتت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصعب  
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعاى البخار لان اليابس كثر  
 حفظا للكييفية الفعلية واشد افرط فيها لذلك فاذا بلغ الجوى اقصى  
 الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائها

وغيره من الاشياء التي تشتعل طرفه العالي او لا تشتعل فذهب الاشتغال فيه الى آخره  
 فاما الاشتغال صحتا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المستحي  
 بالاشتباب فانما اشتعلت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير عتبة لعدم اشتغالها  
 فظن انها طغلت وليس كذلك يطهو ولعل ذلك من اسباب فطوئها  
 احيانا عندنا وهو كما اذا القينا الشيعة مثلا في تنور مسطح صارت النار  
 فيه شفاقة لقوتها فان الشيعة يشتعل شريظ في قول ولا يشبه ان اكثر  
 السبب في ذلك عندنا اشتعال النار به هيء وانفصال الكتلة الارضية  
 ومكان الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على  
 احالة الارضية بالتمام نارا ضحيق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة  
 اقول وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثري ضعيفة لا حاطة  
 اضدادها بها فيستحيل هوائه وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبت حال احالتها  
 الارضية بحسب قوتها وضعفها اقول هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع  
 للفرق ومناسبة بحسب الجنس اقول الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج  
 والجن الى ابطال المذهب الخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه  
 بالمزاج والفرق بحيث يناسبه من حيث تعلقه بالصانع التي هي اصول التركيب  
 والمزاج فكان مناسبة بحسب الجنس دون النوع وكانت الاصول ان يعنى  
 وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصودرة ومناسبة بحسب المادة والغرض  
 من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان تكون النار المحيطة لسائر الصانع  
 ليس صرئية وهي ليسا طنتها تلعب به النظر الى حكمة الصانع ببدأ خلق  
 الصانع لا تخلق منها افرجة شئ واعدا كل مزاج النوع وجعل افرجة الافرجة  
 عن الاشتغال لا افرجة الا انواع عن الامكان وجعل اقربها من الاعتدال  
 المزدك من افرجة الانسان لتستوي ككافة نفسه الناطقة اقول الشين  
 قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشين الفاصل ابن نصرانما ابن فانه قال  
 في المختصر الموسوم بعين المسائل كجذلة العبارة حكمة البارئ تعالى في العا  
 لانه خلق الاصول واظهر منها الافرجة المختلفة وخص كل مزاج بسنوع

من الانواع وجعل كل مزاج كان بعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان بعد  
 عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس  
 الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الامر ببع واخراج الامزجة عن الاعتدال  
 هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقر بها من الاعتدال الممكن  
 لان الاعتدال الحقيقي عندنا ليس بموجود وفي قوله لتستقر كسرة نفس الناطقة  
 استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر  
 الى الكثرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية  
 متوسطة وحدانية نسبة ماله الى مبداءها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض  
 عليها صورة او نفساً يحفظها وكل ما كان الانكسار تركباً كانت النسبة  
 اكمل والنفس الفائضة لمبداءها اشبه واعتراض الفاضل الشارح على قول الشيخ  
 واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل  
 غيره واستشهد لقبوله في النمط الخالص ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقاً  
 بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية  
 فان فاعل السواد هو الذي فعله لوناً او ما قو لهم تلك الصفات له لذاته لا يفعل  
 فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل  
 الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مبادئ لهما فان بعض الصفات  
 محتاجة معهما الى غيرهما واعتراض ايضا على قوله واقر بها من الاعتدال الممكن  
 مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابه واخر  
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قول كون  
 جلدة الاصابه اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق  
 وان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الخرشين  
 الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولاً والمزاج المستعد  
 لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح  
 التي يقرب الاجزاء الثقيلة والتخفيف فيهما من النساء وفيه شيء يتعلق بالنفس في تلك  
 النفوس ليخارج بسببها اوظة تلك الارواح وكمالها الشخصي او المعنوي اولاً الى عضو

تخصر تلك الاثر واحده ويبينها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يفيد بها على الكبد  
والى عضو يعد لها لان يصير مبدأ الحس الحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء  
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في اعمالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الامانة  
وعذبة فيتم جميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب طب هذا وامثاله  
ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يحيل الله له نور فهماله من نور

### التمط الثالث في النفس الارضية والسمائية

اما فصل النفس الى الارضية والسمائية لانها لا تقع عليهما بسبب معنى واحد  
بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولا كمال قبل الجسم طبعيا ما الكمال الكو  
فقد مربياته واما الجسم ثم في معنى الجسم لا المادة واما الطبيعى فما يقابل  
الصناعى والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية دستمالة للفقوس  
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبعى الى ذى حياة  
بالقوة ومكانة يمكنه ذلك آلات يمكن ان يصدر عنه بقسطها وعذبة  
نقسطها ما يصدر عن اواعيل الحية التى هى التغذية والنمو التقليد والادراك  
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيحصل النفس السمائية  
هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا  
حاصلا بالفعل فينسب اليه ارجحية الى نفسه وتأمل هل اذا كنت حيا  
بل وعلى بعض احوال كسكر والنوم وغيبها بحيث تقطن للنش فطنة صحيحة  
هل تغفل عن وجوب ذاتي ولا تثبت نفسي ما عدى ان هذا يكون  
المستبصر حتى ان التأثر في نومه او السكران في سكرة لا يغرب ذاته عن ذاتة  
وان لم تثبت بمثلها الذاتية في سكرة ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت  
او خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الموضع والهيئة لا يضر  
اسرارها ولا يتلاش اعضاؤها بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هوا طلق  
وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت اتيها **اقول** يريد ان يبين  
على وجوب النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغيره امل  
الادراك الذى يحتل ادراكه اما بالحس الظاهرة كالذاتة او بالحس الباطنة



والظاهر جميعا كالمسكران بشرطان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يفسد  
عن وجود ذاته تضررا وايضا كما يفرض حالة الانسان لا يدرك فيها شيئا عزيزا  
وهو ان يتق هم انه خالق اول خلقه حتى لا يكون له تنفس كرا صلا واشترط  
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لتلايقه به من صفات  
حالاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لتلايد رايه جملة فيحكم بان  
هي لا يتلاصق اعضاؤه لتلايخس باعضائه بل منفردة ومعلقة وهو اطلاق  
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر وبرد  
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يزدى وانما التلصق  
كون الهواء طلقا لتلايخس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل  
الحالة المذكورة يفسد عن كل شئ كما عضائه الظاهرة والباطنة  
وسكونه حسنا ذابعا وكواسه وقواه وكالاته الخارجية عنه  
جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فان اول الادراكات على الاطلاق واوضحها  
هو ادراك الانسان نفسه فظاهرا من مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكنسب  
بحد ورسام او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشئ لا يبين  
ان هذه القضية اولية او برهانية فحكمه عليها بانها برهانية فتجمله في اقامة  
البرهان عليها فترسيه لبراهينه بخطب كلها لا فائدت في الاشتغال بها  
**تنبيه** بها فادراكه وقوله فذلك وما المدرك من فذلك انما  
المدرك من ادراكه مشاعرك مشاهدة ام عقلاي وقوة غير مشاعرك  
وما يناسبها فان كان عقلاي وقوة غير مشاعرك بها تدركه فوسط تدرك  
ام بخير وسط ما اظنك تقتضي ذلك الى وسط فانه كوسط فبقي ان تدرك  
فذلك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك  
بالوسط ثم انظر **اقول** بين التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه  
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا يتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك  
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك  
وقد أبى المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالقتل

وعن غيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسطا وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بتوسط  
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لا يمكن بقوى اخرى ولا بتوسط  
شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاثره فبقى ان يكون  
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور  
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **فتبين** ان المدرك  
منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسحنت عنه وتبدل عليك  
كمت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر  
اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض  
اغفلنا الحواس عن افعالها مبنين به انه ليس بمدركك اثر عضوا من اعضائك  
كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجوهها لا بالتشريح ولا بمدركك  
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهرك مما تمكنه من نفسك ومما نبهت  
عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك  
لذاتك والتي لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت انت فمدركك  
ليس من عدد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس  
**ما سندكره** **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست حسا  
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان  
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزوا فهو ما شئ من ظواهر  
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام شرابطل ان يكون المدرك  
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسح عن ظواهر بدنه  
لكان هو هو ولا كان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحس  
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمّا يدركه الحواس مع انه يدرك  
لذاته وبطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح  
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجب التشريح وبطل  
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتمكن من نفسه يجد نفسه مدركا  
لذاته وغافلا من تفصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض  
 المذكور غافلا عما تغاير فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء لبدن حيلة وفرد  
 وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضمنية  
 الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس  
 ولا ما يشبه المحسوس مما استدل به على معنى الخيل والموهوم **وهو** **تنبه**  
 ونحو ذلك نقول انما اثبتت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب ان يكون ذلك  
 فعل تنبته في الفرض المذكور جعلناك بسبب من ذلك واما الجسدي الامر  
 الا هو فان فعلك ان اثبتته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلام مطلقا  
 لا خافا هو ذاتك بعينها فان اثبتته فعلا في فاعلم يثبت به ذاتك بل ذاتك  
 جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل  
 من ان يكون معه لانه ذاتك مثبتة لانه **اقول** اثبات الاشياء  
 التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها **سما** في برهان لم وقد يكون بمعلولها  
 كما في الدليل وهو الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوده  
 له اظهر من وجود علمه فان ذهب فعساة ان يذهب الى اثباته وبمعلولاته  
 التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها والشيء  
 البطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضوع وهو ان الانسان في الفرض  
 المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل  
 ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصا من بفاعله فهو لا يدل  
 الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على  
 فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين  
 يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك  
 عليه وبالجمله الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتي الى معرفة  
 ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه بها سطة فعلها محال وانفاض الاشياء  
 نسب كلام الشيفر في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره **نتيجة** على  
 ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فيقال الانسان عالم يتقوت به وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لأعضائه وهذا  
هو الذي قرره الشيخ بجيبته تحرارهم بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يحيط  
ببإله تصو النفس التي يقو لون بها فكل ما يتعاملونه غير ان ذاك فهو هذا رعت  
هذا الكلام أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقو لون بها ان اراد به ذات الانسان  
المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئاً آخر فالشيء لو قيل بها وينبغي ان يعلم  
ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يحول امثال هذا لكنه يتجامل في كثير من المواضع  
تقر يا ابي الجهم ان اشارك هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسمية التي لغيره وبغير  
من ارج جسمه الذي يمانعه كثير احوال حركته في جهة حركته بل في نفس  
حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر  
عنها الا فاعيل المنسوبة اليها من فاخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور  
سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقتضي موافقة  
وتجملها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادىء انصهار منقطة  
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قواى وطبا ئع فمن الافعال الصادرة  
عنها حفظ موادها المجمعة من الاسطوانات المتضادة بكيفية المتناهي المتناهي  
الى الانفكاك لاختلاف ميو لها الى امكانها المختلفة والصور التي يقصر فعلها  
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال البنائية التي منها جمعة اجزاء آخر  
من الاسطوانات واصنافها الى موادها وصورها في وجود التغذية والانماء  
والنقليد والصور التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور  
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والجسم التي  
يصدر عنها هذا ان الفعلان مع الافعال البنائية والحفظ المذكور نفس  
حيوانية والنفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها  
مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال  
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها  
المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى  
وتبدل اياها لافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها يقتضى مبدأً ولا يمكن ان يكون مبدأها  
 جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجب ان  
 ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه  
 غالب اجزائه اما مطلقاً وبحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوه  
 فيه على ما تقر به الجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة  
 لكونه كهيئة متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان  
 كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل  
 فانه يريد الفوق ومزاجه بدنه لغلبة الثقليين فيه يقتضى السفلة بل في نفس  
 حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه  
 عليها ثقله والفاضل الشاهد فسر حال الحركة في قوله بما نفع كثيراً  
 حال حركته في جهة حركته بالسراة والبطء فقال وذلك في وقت  
 الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع  
 قد مية فجأة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك  
 الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة  
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
 الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضاً قوله بل في نفس حركته بالعرشنة  
 قال لان النفس تتحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها فتقول  
 العرشنة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريدها  
 النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة  
 النفس فانه اذا حدث محرك ميلاً الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع  
 ميلاً الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب  
 فرجع صاعداً وايضاً عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل  
 لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس  
 الحركة يكون اما بان يريد ها النفس ولا يقصد ها المزاج كما في حال  
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصد ها المزاج ولا يريد ها النفس كما في حال

**الطوق** وقد لك تدرك بغير جسمية وبغير من اج جسمية الذي يجمع  
 عن ادراك الشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **أقول** وهذا  
 استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى صيداً ولا يجوز ان يكون مبدلاً  
 الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع  
 فممتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على  
 ما سيظهر ويستحيل عليها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك  
 بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد مستتازة  
 الى الانفكاك انما يحجرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف  
 لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجاهل والحافظ وهو  
 او عدم يتناهي الى الانفكاك **أقول** هذا استدلال لوجوه المزاج بنفسه  
 وبغيره على وجه النفس وهوان المزاج كما مر انما يحدث بين الذات والغير  
 متنازعة مستتازة الى الانفكاك لاختلاف عيولها الى امسكتها فهو محتاج اولاً الى  
 يجمعها بنفسه حتى يستتجز ويلتئم بعد الاجتماع شريطة على غير  
 بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقات بالنقص وكيفية ليقتضى  
 المزاج من عبادة او الانفكاك بحسب طبيعتها فانعدام المزاج  
 المستمر الى شئ محتاج الى جامع وحافظ واحد هو اسبب  
 وحيد وهو الشئ سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتيام  
 المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف  
 لا يستحيل قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه  
 يكونان قبل الالتيام المستمر الواجب فكيف لا يكونان  
 قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتناهي  
 الى الانفكاك عند حلول الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً  
 او عدم بالمرتب لا يرتفع لعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال شبيه  
 للذي قبله باعتبار المتنازعة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ المزاج  
 وهو الشئ الذى صارت المركب به انساناً **قوله** فاصل القوى المدركة

والجركة والافطة للمزاج شئ آخر ان تسمية النفس وهذا هو الجبر الذي يتصرف  
 في اجزاء بدنك ثم في بدنك اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما هو بتسميته  
 بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبداء هذه الافعال هي النفس لما تبين  
 كونه صورة وكل صورة هي صيغة صيغة جوهري فتقال  
 وهذا هو الجبر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان  
 تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتناول اول تسلفه  
 بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثمرات الاعضاء الرئيسية التي هي  
 مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المروسة الباقية وعند  
 ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشئ من الافعال المشوبة  
 الى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والادراك لفرض تذكره في النفس  
 الثاني بهذا الفصل ولما ذكرنا ان ما هيته غير رتبة الى ان  
 وانما هيته الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر  
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج  
 نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال  
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعمل بقول صورها  
 من مبداءها بحسب افرجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامرجة على  
 تلك الصور والآن يقف لوان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقتها  
 والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض  
 واحباب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء المطفة نفس الانسان  
 ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الامم الى ان يستعمل لقبول  
 نفس ثمراتها في مبداء وحدتها نقطة له وجامعة لاساطقتها بظرف  
 ابراج القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي  
 واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظة لذلك الاجتماع ولما كتب  
 به من ان الشئ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان  
 هو الحافظة فقال الشئ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحال فظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة  
 لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست فتوى واحدة  
 باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متغايرة بحسب الاستعدادات المختلفة  
 لمادة الجنين والجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل  
 تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توحى النفس هذا ما قاله هذا المثال  
 فيه واكمل وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس  
 في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اساطيسات بنائه وموتها  
 ومركبها على نحو يحصل معه ان يكون بدن لها وهي صافطة لهذا البدن على النظم  
 الذي ينبغي فقول المفسر في الشفاء وان اشارات الجنان ما في هذا البدن انما  
 اشارت ههنا وانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان يترك انفسهم صفة  
 المزاج فكيف في صفة البدن بعد صفة الى النفس الناطقة وانما يجري  
 امثال هذا بين فاعلمين غير طبيعيين يفعلان بأمرادهم متجذرين في  
 القوة المصورة صفة واما صفة من القوى الخاطئة للنفس التي يمكن  
 بمنزلة الآلات لما تكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي في وقتها  
 ممكنة فعلت بدنها فان الآلة ليست من شأنها ان يفعل من غير مستعمل  
 اياها وما يتصرفه انقوا بعد الحكيم التي اقامها الشيخ في قوله هو ان نفس  
 الانبياء يتجسم بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية تتحول بها احوالا وتظهر منها  
 بالقوة المولدة مادة المنى ويحيطها مستعدة لقبول فتوى من شأنها اعداد البدن  
 لتصور صورتها انما تافهه ههنا الى القوة حذرا وتلك القوة يكون مهيأة صافطة  
 لمزاج المنى كالصورة المعدلية ثم ان المنى تترادف مع الآلة في المرحم بحسب  
 استعدادات يستعملها عناء الى ان يصير مستعدة لقبول نفس  
 اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الاوصال النباتية فيجذب الغذاء في  
 يبينها الى تلك المادة فتصير وتنحصر في المادة بتقريبها اياها فتصير  
 تلك الصورة مصدرا مع كاي يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية  
 ايضا فتصير عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكمل الى ان تتم ويستعد



لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى صديقه في البدن  
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من صلباء حديد وثوب الى الشك  
نفساً مجردة بحركة تحدث في نحر من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان انقهر  
بتلك الحرارة يستقد لان يتجهم وبالتجهم يستقد لان يشتعل ناراً شديدة  
بالنار الجارية فبذلك الحرارة النارية الحادثة في النحر كذلك انقوبة  
الحقيقة واستندادها كمبرأ الافعال النباتية والتجهم كالبذر الاقوال  
الحقيقية واشتغالها ناراً كالنار الناطقة وظاهر ان كل ما يتأثر به بدن رعدة  
مثل ما صدر عن المتقدم ومن يادة فجميع هذه القوى حشيش واحد متوجه  
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع عنها على  
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك  
ان الجاهل مع الاجزاء الثلاثة الواقعة في الجنيين وهي نفس الانبياء وهو غير  
حافظها والجاهل مع الاجزاء المتضافرة اليها الى ان يتصل البدن والى اشاراتهم الى حفظ  
المزاج هو نفس المولود وقوى التي تشيخونها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجاهل  
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فانعرض ههنا على التقديرات ان يكون  
الجاهل والحافظ شديتين او شديداً واحداً حاصل لان المزاج تحتها الى شيء آخر  
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى انما اشار الى هذا الجاهل  
ليك واحد بل هو انت على التحقيق **الفصل** يريد ان يبين ان الجاهل الذي  
اشبهته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد  
بجذبه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصل المتقدم  
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد من انفسهم عن الآخر  
بحسب ذلك الامر تباطؤ فقال في هذا الجاهل هو فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يمد  
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بدني وهو ان  
اذا ادركه وهن او عدم ادركه الى الانكسار وذلك تجريبي ثم قال وهو انت  
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تستغرق بارادتك وتترك  
بجسارك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقياً ولو عصمت مائة سنة

وينزل عند حلول الأجل شئيات فيأخذ البدن في الانفكاك والاضلال وإنما  
استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك ودرن  
الأفعال البنائية لتبين ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور  
هذين الفعلين عندك وتشك في صدور الأفعال البنائية عندك الى ان يتبين لك  
بنيان البيان قبيح له وله فروع من قوى منتبهة في اعضاءك آتية وبنية  
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالتحرك والوقوف  
والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر ومن حيث يكون وشئ معينة  
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال بأحد ممارمها يمتنع عن اشتغال  
بالآخر فاذن هي مبدأ لا شيء متقابلة يصدر عنها جميع الأفعال المتقابلة  
فتلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل في القلوب  
بل تفعل اذا استعانها النفس فروعها بها كالتحريك باليد والتميز بالحواس  
بشئ من اعضاءك شيئاً او تحريك او تثبيت او تثبيت اليد التي يمشي بها  
وبين هذه الفروع هيئة هي التي تفعل بالتكلم اذا كانا ابل ما ذكره في القلوب  
من هذا البحر المديد ممكن الشارحات انما هي من ارباب علم النفس  
عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب ذلك انما هو كذا وكذا  
كيفية من الكيفية النفسانية وتسمى كذا وكذا من سائر الاعمال فاذن  
ادعت النفس لها فصاريت النفس كل مرة اسهل بانواعها في قلوب  
بتلك الكيفية فيها وتصير طبيعة النوال تصاريت ملكة وبالناس الى  
ذلك الفعل عادة وخلقاً قبيحاً كما يقع بالعكس فانه كغير ما يبتدى  
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتقل بالاعلاقة من تلك الهيئة الى الفروع  
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته  
كيف يقشع جللك ويقف شركك اقبيح وهذا بيان كيفية تاليف  
عن النفس وهي ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان تقوم من الفروع والخصبة  
فعله وهذه الاعمال والمزجيات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولو كان  
الحياء لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التوكل والاشتغال

غضباً من نفس بعض وهذه اشارته الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبيين قابلة  
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وهناك  
 اختلافات احوال نفوسهم وامر جبرهم وحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون  
 في اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعداداً للغضب  
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك بشأها ما به يدرك فاما ان يكون تلك  
 الحقيقية نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة  
 مالا ووجه له بالفصل في الامسيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير  
 من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسية محالاً يتحقق اصلاً او يكون  
 مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير ماثلة له وهو الباقي اقول لما فرغ  
 عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما غير مدركة فبما  
 بالمدركة وذكر او لا معنى لادراك في هذه الفصل قال الفاضل الشارح اما قد  
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعوب المطلوب او مهيروب عنه  
 فهي متأخرة عن الشعوب ولا جمل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز  
 خلق بعض الحيوانات كاصدق والاسفنجيات عن الحركة اقول ويمكن  
 ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك املا  
 وعن غير ملائمة ولذلك لم يكن الثبات مدركاً ولحق انه لا يقدم لاحد منهما على الاخر  
 من هذه الجهة ولذلك جعلنا في فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الحيوان  
 في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطاوعاً لذاته  
 كما في الانسان والحركة لا يكون الدتة مطلوبة الا لغيتها وتبعد  
 ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يمكن ان كان  
 مادياً فحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً  
 ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا يخرجنا  
 فيه الى الانتزاع فقول هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال  
 تمثيل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بغيره والادراك يعرض له

اطبا فثان احد طرفيها الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولا حيل ذالك احتياج  
 في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك  
 ولا حيل عرض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين لان ذلك ينقسم الى ادراك بالآلة  
 والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبية على التقسيمين تميد التعريف بقوله يشاهد ما به  
 يدركه وعلى قوله يشاهد ما يبحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذة  
 في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كما  
 فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والحجاب ان الادراك  
 ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره  
 عند الحس لا بان يكون حاضرا من تين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس  
 وكلام الشئ حال عليه وآ علم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس  
 بل يحصل ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا  
 للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك  
 والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني  
 فهي يكون غير الحقيقة الموجبة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان  
 الادراك مستقدا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت  
 الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية  
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما  
 ان يكون تلك الحقيقة هي المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا  
 ادركه او يكون مثال حقيقته صورة كما في ذات المدرك غير مبائن له وقدم البطلان  
 القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة مالا وحصول  
 مبطل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المبطنة  
 باشي عشر قاعدة حبات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت  
 في الهندسة كما يفرض مثلا من المتعذات لتبين به المخلف فيكون تلك الحقيقة  
 محالا يتحقق اصلها فالحقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها  
 موجبة لا في الخارج بل عند المدرك وفيها ايراد في ابطال القسم الاول تحقيق الثاني

وأشار إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أويكون مثال حقيقته هو الصورية  
المتزعة أو الصورية التي لا يحتاج إلى الاتزاع من الشئ الذي لو كان في الخارج لما  
هو فقد ابريان ما قاله الشيخ وأعلم أن العلماء اختلفوا في مهية الإدراك اختلفا  
عظيما وطولوا الكلام فيها لا يخفى أنها بل لشدة وضوحها لمتهم من جعل لاضافتها لغيرها  
للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على  
كون الإدراك صورية وغفل عن استدعاء الأضافة ثبوت المتضايفين فكن منه  
أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون إدراك  
ما جهلا لئلا لا الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطلقا  
أيها ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف وهو حق  
الأنهم يريدون بذلك التخص عن المدافعة التي وقع القوم فيها وأعلم أن ذكره  
الشيخ ليس بتعريف للإدراك ولذلك لم يتجاش فيه عن إيراده كمدرك  
فانه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا إنها حال ما للتحرك بل هو تعيين  
للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الأحساس والتخييل والتفهم والتعقل  
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الأشياء  
كثيرا ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتلخيصها  
كل حركة مثلا ليعرفوا حالها هي بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف  
نسبتهما إلى ما يتعلق بها وأيضا فهم كثير من المناظرين في الفلسفة من قوطهم  
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات  
هي الآلة لا النفس وشنعوا عليها بأنهم يقيون النفس لا تدرك الجزئيات  
وطولوا الكلام في ذلك وجلة اعتراضاتهم وشنيعاتهم وأردت على ما فهموا  
لا على ما قالت الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فمن اعتراضات الشارح  
في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا  
وان كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج وتر لا يجوز أن يكون الإدراك  
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لا يجوز أن يكون  
موجودا قائما بانفسها كما قاله أفلاطون أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنها

وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء  
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها  
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجب فيها المطابقة وعدمها لا متناع  
وحيثها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الاضافة علميا ولا جهلا فحين الثاني  
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج  
ولا امكن ان يذهب الى ذلك اهلنا مما القول بكون الصورة المدركة  
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات  
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الإدراك  
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الإدراك  
او في كقوة المدركة المحالة فيها للشيء لا حظ لهما في الصغير والكبير من حيث  
ذاتهما ولا احتمال ان يكون المنطباع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير  
قادر في المساءات بحسب الصورة فان الصغيرة والكبير من الانسان متساويان  
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً في حلالا استبعادا لذى ادعاه  
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بجادر على القول بان الإدراك  
انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الانطباع  
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون  
بانطباع صورته في الآلة الحسية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الإدراكات  
الحسية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع  
او على من يذهب من هب الشئ الى البركات في القول بان الصورة التخيلية  
ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا مردنا  
التحقيق فيه لكن القائلين من هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان  
من قول الشيخين ثبات الصورة الذهنية فانما يلزم فيما لا يكون موجودا  
لمحسوس التي لا يدرك الا انما كانت موجودة في محسوس ان يكون  
ادراكها اضافة ما للذات بها والجواب ان الإدراك معنى واحد  
انما يختلف باضافته الى المحسوس والعقل فاذا ادلت باهيمته في موضع

على كونها امر غير مضاف عرضت لها إضافة علم قطعاً انه ليس نفس الإضافة ايها  
 كان ومنها قوله حصول الاستدلال في الحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها  
 مستندية حارة والجواب ان الاستدلال ان كانت جزئية كانت ذات وضع وكيفية  
 ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستندياً بها من حيث هو  
 محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير الدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستندياً  
 وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستندياً بها او اما الحرارة  
 فانها لا تقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن  
 ضد ما من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صيرورتها الفاعلة لثمة لها  
 اذا حصلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك آلة  
 يكون ذلك المحل آلة له حاراً او الاعتراضات التي اوردناها على كل واحد  
 من الادراكات الجزئية مجرى مجرى هذه ولا اشتغال بها يقتضي تطويل  
 شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى  
 حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك  
 السواد عبارة عن حصوله لشي فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب  
 ان حصول الشيء للشي يقع بالاشتراك والاشتبا به على معان مختلفة كحصول الجوهر  
 للجوهر والعرض للعرض والجوهر للصورة للمادة او الجسم  
 وعكسهما والحاضر عند وعكسه الى غير ذلك ولما كان  
 الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتعترض  
 لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك  
 لا لشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوع  
 لم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً لو جب لنا ان نشعر  
 بوجوده ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان تقطع  
 بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل  
 حلوله في الاحكام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في الجهات  
 فهو معنى كونه عالمياً به ولا تغاير بينهما الا تفاوت اللفاظ المتزايدة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تشكك في ان  
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما للغير كما لا يدل ذلك على ان يكون  
الشيء ما لما يشي مغاير الحصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما يتصور  
اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان  
معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا عن ذات  
بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفات كنهه انما يتصور بديهيا لا يشكك في ذلك  
منها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يتصور فعلمنا به اننا بذاتنا  
اما ان يكون علمنا بذاتنا هو كونه انفسا فهو ذاته انفسه وهو علمنا  
الغير للمتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون انفسا  
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المتصور والجواب عنه ان علمنا  
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بغير من الاعتراف بالشيء الواحد قد يكون  
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المتغير يعتد به واما قوله حصول  
الشيء لا يشي يقتضى تغاير الشئين كما خالفنا الشئ الى الشئ وايجاب الشئ من الشئ وذلك  
لنقتضى استتاع حصول الشيء ما لما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار يستلزم  
في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بمتصور  
في الوجود لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة  
تحصل في الخيال او في التجليدية والاصراك يكون في الحس المشترك وفي ملتقى  
العصبيتين فان كان نفس الحصول اصراكا كما ناسا والجواب ما مر هو ان الادراك  
ليس بحصول الصورة في آلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهذا  
الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبيتين بل في النفس بواسطة  
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضوعين المذكورين وفي  
غيرهما ومنها قوله انا بعد العلم ان المبصر هو الذي الموجود في الخارج والقول بان  
مثاله وشبهه يقتضى الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك  
ولا نزاع فيه اما الاصراك فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم  
التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجب رد



محيى ذلك ما قال غيره من المعتزليين ايضا عليه هوان الادراك كيف يمكن  
 صوابه حسنة مطابقة لما في الخارج والشعوب بالمطابقة انما يكون بعد الشعور  
 بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعوب بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني  
 وهذه جعل من كونه غير حادث على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتضت ان عليها ايشار  
 الاختصار فان قيل انما سبقت من بعد كفاية كون اخذت الفطنة بعد لا كما  
 قال الشيخ في كتابه كتاب التلخيص قد يكون محسوسا عندنا  
 شعوبيا وانما لا يكون شعوبيا عندنا مثل شعوبية في السابقين  
 الذي ليس به متلا انما غلبت هناك فتميلت وقد يكون شعوبيا عندنا  
 بقدر من شعوبية متلا عندنا في ان الشعور ايضا شعوبيا وهو عند ما يكون  
 شعوبيا يكون قد تشبهت شعوبيا شعوبية عن شعوبية لما نزلت عنه  
 له في كنهه مهيتة مثل ابن ووضعه في شعوبية ومقدار شعوبية ولو توهم  
 بدله غيره لا يفي في شعوبية شعوبية ما هيته انسانية والحس بآله من حيث  
 هو وهو في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد  
 عنها ولا يباله العلاقة وشعبية بين حسية ومادية ولذلك لا يستلزم  
 في الحس ان يظهر صورته انه انزال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض  
 لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي  
 تعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل  
 فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللاحق الغريبة للشخصية مستغنيا بها  
 حتى كانه عمل بالحسوس عملا جعله محقولا **اقول** ما فرغ  
 عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك  
 اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك للشئ الموحى في المادة  
 الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاثر الملقى في  
 والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفي ذلك الشئ عن امثالها  
 في الوجود الخارجي ولا يشار به فيها غيره والتخييل ادراك لذات الشئ مع الحيات  
 المذكورة وانما هي مالت في شعوبية وغيبية والتوهم ادراك

غيره من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموحى في المادة  
لا يشترك فيها غيره والتعلق امر الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث  
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة فكذا السمع  
من الادراك فلهذا امر كات متتبية في التجريد الاول مشروطة بشئ استثناء  
حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئياً والثاني محجود  
عن الشرط الاول والثالث محجود عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذ تقيست  
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال  
بالضرورة بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركة  
ويصير جزئياً ولذلك لم يقدر الشئ في هذا الكتاب واعتبرة في  
سائر كتبه بالوجه الاول فكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث  
هي صلت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في  
ذلك بالاضيات معاني غيرها اليه الا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزم  
شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالعنى الذى ينضاف اليها يجعلها  
جزئياً شخصياً هو المادة او لان زيد لا يباين عمره وبالانسانية ولا بما يقتضيه  
الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصصه المادى ثم ما يستلزمه المادة من الاحول  
المدركة كاللاين والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة المحسوسة منزوعة  
نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منزوعة نزعاً اكتملاً غير  
تام والعقلية منزوعة نزعاً تاماً أو عبارة الكتاب ظاهرة وانما شتمثل  
بالاعتبار لانها ظواهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر انشأ الشئ الغريبة  
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية فتناول  
فكها انهم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية  
وايضاً لا يمكن بحديث يمكن ان يزول وايضاً لا يكون مثل  
هذه النقصات شئ عند ما يكون الشئ محسوساً فقط بل وعند ما يكون  
معقولاً ايضاً وقد اورد في هذا الموضع سوى الا وهو ان الصور العقلية  
من حديث حلولها في نفس جزئية حاول العرض في الموضوع يكون حبرية

ويكون تشخيصها أو عرصينتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا بآقضى قولي لعمد العقل يقتدر على استزاع صورته مجردة عن العوارض الغريبة وأيضاً تلك الصورة في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون جزءاً من مهية الاشياء الموحدة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بجزءة ولا بمشترك فيها وأجاب بان الانسانية المشتركة الموحدة في الاشياء في نفسها مجردة عن اللواحق والعلوم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلوم ذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعيلاً على فهم المتأخرين والمتأخرون اذ لم ينفوا على اعراضهم ظناً ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه وأقول الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معاً لان الذي جرد منهما في احداهما لا يكون نفسها بل جزءاً منها فهي إنما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كليتها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بان الانسانية المشتركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولا تكون لو كانت في اى مادة من مواد الاشياء يحصل ذلك الشخص بغيره اوى واحداً من تلك الاشياء بسبب اني ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى الاشتراك او ما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضمت اليها معنى الاشتراك متفرقة عن التي حق المادية الخارجية وان كانت باعتبارها اشياء مستكنة بالذات التي هي ذهنية الشخصية وانما باعتبار اعتبارها مما ينظر به في شئ آخر ويدرك فيه شئ آخر وبلا اعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا المعنى من العلم بها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وإنما التي يلاحظ المتقدمون ككلياته وشعراء المتأخرين في علمهم بالاشياء من انه البنية والعجب منها انه قد قضى بتحقيقه هذا اقله في علمهم

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج **فقوله** واما ما هو  
 في ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهميته  
 عن مهميته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعد ذلك لان يعقله  
 ما من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله **الشيء** الذي لا يتعلق  
 بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته  
 لحيثا غريبا لانه مجرد عما يبرز ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهميته عن مهميته  
 وهذا انما يرجح بان لوازم المهمة ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن  
 ان يتكثر الا بالمهمة وهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل  
 كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في نفسه معقول  
 غير يحتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة **تحتاج** الى عمل  
 تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود  
 الى العمل ويحتاج ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون  
 ايضا عاقلا بذاته كما ينبغي بانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه  
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى  
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته  
 والى ما ليس من شأنه ذلك فاشكر الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى  
 من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو القسم الاخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا و  
 انما لم يحكم بذلك جزا لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شك بعد  
 ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب البهر  
 او معقولا كالهوى وسواء كان مقوما بالحال كالهوى او مقوما  
 له كالموضوع وقد شك ان المحل مهمة مقولة لاينا في تعقلها الحال  
 فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست  
 هي بحاجة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهميته  
 المعقول للعقل كان اما عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس  
 في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقوم محل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغرض فلا يكون  
هو عاقلة لذاته ويصير معقولا لغرض لعمل يعمل به ذلك الغرض وهو  
الانتفاع أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا  
لذاته والنصف المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير  
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الحيوان لا غير فانها هي المقضية لتكون  
كل واحد ما يحل فيها من الصفة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة الشخاضا و  
او ضاع وهي جميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وتسمى  
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن الواجب المشخصة وتسمى  
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما  
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تحجده ايضا في ذاته لا بسبب  
عمل عامل كما سيأتي بيانه اثباتا في بعك ذلك ان الى ان تشرح المسألة  
من امر القوى الإدراكية في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى الإدراكية  
للحس ولا فاستمع أقول لما فرغ من بيان انواع الاصرارات شرح في  
اثبات القوى الإدراكية واحوالها وابتداء بالحوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة  
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة لوجودها لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان  
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقه الكتاب  
لم يتعرض له واما الباطنة فلما نسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال  
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل  
مستملا على بيان اثباتها وتغايبها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى  
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن  
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صوراً واما لما لم يمكن هو ما يسمى معاني  
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليمكن المدرك  
من المعاوذة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ  
معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى  
مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية ايها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصورةً والظاهرة  
 المتصورة في المدرجات ويسمى بتخيلاً ومتفكره باعتبارين والمراد به  
 مدرجة العاني ويسمى وهما ومتوهمه والخامسة معينها بالحفظ <sup>يسمى</sup>  
 حافظة او ذاكية وانما سميت الجصير مدرجة وان كانت المدرجة منها  
 اثنين فقط لان الامارات الباطنة لا يتركها الا جميعها واهم الاشياء لشرح  
 الحس المشترك المناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان ياتى بالتعليم  
 عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد عرفت  
 القطر اننا نزل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بغيره خطاً مستقيماً **قوله**  
 على سبيل المثالية لا على سبيل التمثيل او تذكير وانما تعلم ان البصر انما يرى  
 فيه صوراً والمقابل والمقابل الزايل والامتداد في النقطة لا **قوله** خطاً مستقيماً  
 اذن في بعض قواك حقيقة ما ارسمه اولا ولتعمل بها هدية لانها ارادتها  
 فمما لا تراه قبل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يتغير الحس  
 فيدرجتها عند قوة تحريك مثل الحسومات بعد التعليمية بجملة فيها  
 وبها اثنين الحركتين **قوله** ان تتحركان هذا اللون غير هذا اللون  
 لصاحب هذا اللون هذا السطح فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يغير  
 مقتضى عليهما جميعاً فهذه **قوله** اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك  
 التخيال وقد استدل على وجهي كل واحد منهما منفرداً وعلى وجهيها معاً  
 بالثبوت اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً **قوله** اليس قد عرفت اننا  
 الى قولنا البصر يؤدي البصر كالمشاهدة وانما حصل ان المصنف في الخارج نقطة  
 والمراد كخط والنقطة المستقيمة بوجهي في البصر عند وصوله الى مكان ما  
 بحسبه المقابلة بينهما وبين ذلك عند زوال المقابلة انما يحصل  
 في ان يخط بهما ما كان لا يحصل لهما **قوله** ان الحركتين غيرا لهما  
 ثم في آخر غير البصر يسمي تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجهي متصل فيه  
 الامر نسائاً ثلثة ثمانية في البصر وفي بعضها بعض امر يكن اتصال مندرج  
 فاذا نزلنا قوة قد بقي فيها الارقسام البصري مشاهداً واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة  
وهي التي لا جعلها لقيت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسبب  
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال كما ينبغي  
ان يكون اتصال الار تسمات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء  
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل نزول التشكّل السابق فيتصل التشكّلات  
ويبرى خطا قال وهذا اول مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة  
وبهالة ثم قال كما ينبغي ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يسم فيه الا صورة  
المتقابل ليس بها في التجربة لا يفيدة والحواس عن الاول ان بقاء تشكّل  
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث  
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيه يحالها بعد  
التحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء ونحن نلنا في ان القول بذلك اولى بان ينسب  
الى السفسطة وبهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته  
لان ما مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة  
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ تشكّل  
المحسوسات بعد الغيبة بتجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوب المشاهدة  
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس  
المشترك من وجهين أحدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير المأظف نتيجة وهي  
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها  
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو المأظف يجب ان يقبل الصورة  
حتى يمكن ان يحفظها وايضا معارضة بالحس المشترك المدرك  
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع  
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجيئون اجتماعا  
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما  
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه  
الكثير انما كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكرر بقصد ثان

او كانت فالصاغر من الحس اشتركة هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة  
المادة فتعريف مستشبه بالالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثبات  
وقد لا ينقسم تلك الصور اليها وذلك كالا بصار الذي فعله ادراك اللون  
ثم انه يصيب صدر كالضد بل لكون اللون مشتركاً عليهما واما النفس فاشياء  
يتكثر فعلها لتكثّر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضئيف لان  
ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس  
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنسج حكما  
جبرئيا منا قضا الحكم الكلي بأن كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك  
يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والنوجه الثاني ان استحضار الصورة  
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يعجب تغاير القوتين فان  
الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة  
دون المدركة والنسيان نرواها عنهما وهذا ايضا ضئيف لان تشبؤا  
الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأن الادراك ليس هو  
حصول الصورة في المدركة بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون  
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والا استحضاره وبقا على حصول  
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير  
نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس  
المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدركة  
لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدركة وان كانت  
حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل  
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة  
واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن ان تحكم ان هذا اللون  
غير هذا الطعم فاستدل مشترك على وجوب دهما معا وهو بناء على ان  
النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريرة انها لا يدرك الحس  
من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فان لا بد لها حين يحكم



على البصر ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والخلاوة معا بها ولا محالة  
يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر  
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حاوطة  
للجميع والا فبعدم صورة شكل واحد من البياض والخلاوة عند ادراك الآخر  
والاشياء اليه واعني من الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو  
حكم بكل على جزئي فالحكم يجب ان يدركها معا ويلزم منه ان يكون النفس  
هي مدركة لتلكيات مدركة للجزئيات والحجاب انها مدركة لهما ولكن  
لا يدركهما بالآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال التقوى بالحس المشترك  
على البصر انه اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز  
ان يقال هو بل العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فليست مبصرة له صرتين  
احد لهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان  
انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور  
او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انه ايضا  
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في  
عقلك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور بالذات هنية  
على الخارجية **قول** وايضا فان الحيوانات ناطقة وغير ناطقة يدرك  
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحيوان  
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في النعجة  
غير محسوس وادراك جزئيات يحكم به كل يحكم المحسوسات بآياتها هذه فعندك  
قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات القوة تحفظ  
هذه المعاني بعد حكمها كما بها غير الحافظة للنصوص **قول** هذا بيان  
اثبات الوهم والحافظة ما اليهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأدية  
من المحسوس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشياء  
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأدية  
من المحسوس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

الحجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان  
 ربما يحيا في شئنا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالفت عقله فهو غير  
 عقله واما الحافظ ثباتها وبيان مغايرتها لاسائر القوى كما امر وما في الكتب  
 ظاهرة اما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجب  
 بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئية  
 الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت  
 ما يجينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قول الله ولكل  
 قوة من هذه القوى آلة حسيانية خاصة واسم خاص فلا ولي منها هي المسماة  
 بالحس المشترك وبطاسا والتمها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس  
 في مقدم الدماغ والناطقة بالمصورة والخيال والتمها الروح المصوب  
 في البطن المقدم لاسيما في جانب الاخير **فقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل  
 لقوة الشمنز اثنان شبيهتان بحلتى **التمها** اثنان من مقدم الدماغ قد فارقا لغير  
 الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول  
 من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان  
 متلافتيتان فتقتبان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهي الشصبة التي تلتقي  
 من الزوج الثالث الذي منيته الحس المشترك بين مقدم الدماغ ومخارجه  
 من لدن قاعدة الدماغ فينفذ هذه الشصبة في ثقب في الفك الاعلى الى اللسان  
 فالحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح الناطقة الذي منشأه  
 خلفت الروح الثالث ومنيت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ  
 والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب في خصوصها الناعجة فتبين من هذا ان  
 مبدأ اعصاب الحس الاربع هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو  
 الدماغ والخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثر ما تخافه فلاجل ذلك  
 قال الفقيه ان آلة الحس مشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس  
 لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس مشترك كراس  
 عين تشعيب منه خمسة انهار كان الروح المصوب في البطن المقدم

هي آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك  
 اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس  
 بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في باديتها المتصلة بالروح المصنوب في البطن  
 المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان ليس الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى  
 آلة الحس المشترك ثم انتقل ببيان الاستبعاد وبالتشليم الواردة على تفسيده  
 والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصنوب الى كل حاسة  
 وبواسطة الروح الذي مبداً مشتركاً للجمعية مثل جميع الحواسات واتصال  
 الاعصاب ليس لتتمهيد طرق تيسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا يتقبل من  
 حواسها كلها وادراك النفس ليس متأخر عن ملاقات الحواس للحسوسات بزمان يقطع  
 فيه تلك المسافات بل هو لا اتصال الا بواحد بعيداً واحد مجمعة في موضع بعيداً  
 للاحاساس وباقي كلام الشيفه ظاهر **قول** والثالثة الواهمة والتها الدماغ كله  
 لكن الاخص بها هو التحييف الاوسط **اقول** قال الشيفه في الشفاء في صفة  
 القوة المسماة بالوهم هي الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالخارج  
 العقلي ولكن حكماً تخييدياً مقروناً بالجزئية وبالضوئية الحسية وعنده يصعد  
 اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله التها هو كونه  
 مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان وانحصار التحييف  
 الاوسط بها لا يستلزمها التخييلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على  
 ذكر التخييلة **قول** ويخبر بها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها  
 من القوى بالماضي عن الحس والمعا في المدركة بالوهم وتركيب ايضا القوى بالمعاشرة  
 وتفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم تخييلة  
 وسلطانها في الجزع الاول من التحييف الاوسط وكانها قوة ما للوهم  
 في سبق الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمصدر  
 من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في الدركات ويتم بذلك  
 التصرف ادراكه لما قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة  
 ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قواهم القاضى على التبيين  
لا بد وان يحضره المقضى عديهما وايضا استخدام الوهم اياها انصرفت فيها فان ادرك  
مدركا او متصرفا معا والحوار عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها  
في شئيين يقتضى حضورهما لا ادراكهما لهما اذا لا يجب ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يسكن ان يكون مدركا  
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الله او كلاهما  
بحسب التين قول والباقية من القوى هي الذات كره وسلطانها في  
حين الروح الذى في التجويف الاخير وهو **اقول** هذه هي القوة  
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه الوهم بالحفظ ويسبها قوام ذكره فان الذكر  
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة لاسترجاعها بعد ذلك والهمما  
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى سببا وهذا  
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى في ابيه  
هل القوى الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من  
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم انطباع  
فهنا المحكم بالتقارر مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعنى اليها فلسفة  
يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لغيره  
استعدادا ههنا استنبات المعاني والتصور لها مستتب اياها اذا قدرت ذلك  
اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا  
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذات كره  
ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة الحفظ فهو مركب  
من ادراك شئ لشئ ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صهر به الشئ في آخر  
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فان الداء مستحقة  
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوانين مستعدة  
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلاث قوى متصرفه  
ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشئ

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس في  
 يشبه ان يكون القوى الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والمتحركة  
 وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وانعاشها متخيلة  
 ومتحركة فيكون تخيلة فيما يعمل في الصور والمعاني ومتحركة بما يلتهى اليه  
 عملها وما لها فطة فهي قوة خزانة هذا محالنا فافهم ذلك يدل على ان  
 في امر هذه القوى قول قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه  
 القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى  
 والمعنى هي كانهما القوى التي هي بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث  
 يجعل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة  
 المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفه والوهمية عضو  
 ومذهبه ان القوى الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذ  
 صدر وفعلين مختلفين هما الاثر والتصرف من مصدر هو جسم واحد  
 يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان  
 يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة  
 والتخيلة والمتحركة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتحركة  
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي هي  
 متحررة ماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك  
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما  
 ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة فذلك جعله رئيسا حاكما على  
 القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي  
 الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويد اورث الآفة فيه **قوله** هذا استدلال  
 متعلق بالطب على كون هذا كالأعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز  
 بين المدرس والحاظ ولا يفرق لاثبات الوهم انما يميز هذه المتميزات  
 الحكيم والقوى عند الأطباء ثلاث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن  
 الأوسط المسمى بالدودة وذكر الله البطن الأخير قال الباقيل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها لا يمكن ان يكون  
 مفارقة او قائمة ببعضها اخرى وانما لا يمكن انفعالها باختلال هذه المواضع لانها  
 آلاتها فانفعال العاقلة لا يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت  
 بهذا الاستدلال الاكسوانها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها  
 قائمة بالامر واسر المحسوسة في هذه الاعضاء او لشيء اخر لانه بحث  
 اخر فقول **له** ثم اعتبار ان واجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافئاض للجواني  
 ويؤخر الافئاض للروحاني ويقعد المستحسن فيهما حكما واسترجاعا للمثل  
 المنهجية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد  
 لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما هو من الغاية فانها تفيد معرفة  
 منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطيب وفيه تنبيه على العناية  
 الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الى الغائية الى الترتيب  
 دون الجسم ونسبة المثل الى همية الى الروح دون النفس والعقل استعارة  
 لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال يكون المحسول لظاهر  
 في مقدم الرأس والوجه على وجوب **كون** المحس المشترك والفعال  
 هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي عين مستقر لان السمع واللمس  
 في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل المحس المشترك **والتخيال** في  
 مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره  
 مع ان احتياج الحيوان الى اللس **كثر** واقول الشيخان في كثير من  
 هذان الة المحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ **لكنه**  
 في هذا الموضع لم يعمل **كون** المحس المشترك هناك يكون المحس الظاهر  
 هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب **والتضا** ان سلنا انه على ذلك لكن في  
 قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ فكر في الفصل الثامن  
 من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العصابة  
 ولين مقدم الدماغ لان **كثر** عصب المحس وخصوصا الذي للبصر والشم  
 يثبت منه لان المحس طليعة والطليعة الى جهة للقدم اولى وذكر في الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الروح الخامس في الاعصاب الدماغية بهذه  
 العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء القدم من الدماغ وبه حلس السمع هذه  
 حكاية كلامه وانما كان حال العصب السمع المتأخر عن الذوق هذه وانما كان ذلك  
 واما اللبس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للنفعة المذكورة في كتب التشريح يمكن حلقه  
 بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمة فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر  
 على الاطلاق والجهة التي اقامها الفاضل اشار على ان النفس هي مدرسة  
 لجميع الاحركات بانها حكمة ببعض المدرسات على بعض وختم بها الفصل  
 فهي خالية عن الفائدة لانهم معتقون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة  
 للعقول بالذات والحسوس بالالات واذا تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائدة  
 في التكرار **اشارته** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على

سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل حيوانية قوى  
 وحالات **اقول** يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها والما قال على  
 سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المدركة كانت متباينة بالذوات  
 كونها مبادئ افعال مختلفة وكان على سبيل التفرع وهذه عن  
 متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة عما يختص  
 بحسب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها  
 اصناف والكمالات المدركة ههنا هي الكمالات الثمانية وهي افعال هذه  
 القوى **اقول** فمن قواها ما لا يحسب حاجتها الى تدبير البديهة وهي القوى

التي يختص باسم العقل الصلي وهي التي تستلزم الوجب فليما يجب ان يفعل  
 من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات  
 اولوية وذاتية وتجريبية وباستقائه بالعقل النظري في الرأى الكلي الى ان ينتقل  
 به الى الجزئي **اقول** قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يسمى  
 باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتعريفاتها كعملية ايات تأثيرها  
 اختيارياً والى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستعملة في حركاتها  
 بحسب استعدادها ويسمى الاولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم وتنشأ بهما والتشبيه بدأ بالاولى لانها  
 اظهرت الشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا بادرار  
 ما ويتبعني ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كل مستند من  
 مقدمات كلية اولية او تجريبية او ذائعية او ظنية يحكم بها العقل النظر  
 ويستصلها العقل بالعمل في تحصيل ذلك الرأى الكلي من غير ان يختص بحزب  
 دون غير ذلك العقل العمل يستعين بالنظر في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال  
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل  
 بعمله مقاصد في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها  
 الى تكميل حيوها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو العقولات  
 وقد سميها قوم عقلا هي كالتأوهى المشكلات ويتلوا قوا اخرى تحصل لها عند  
 حصول العقولات الاول لها فتشبه بها لاكتساب الثواني اما بالقوة وهي الشجرة  
 التي تبنى ان كانت طيبة او بالحس فهي تربت ايضا ان كانت اقوى من ذلك غسي  
 عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد رتبها يضئ  
 ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها العقولات بالفعل فتشبه  
 متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل العقول اكتساب  
 المفروغ عنه كالشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب هو المصباح  
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقلا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج  
 من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى الى الملكة فهو العقل الفعال  
 وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في  
 الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونه بالقدرة  
 والى ما يكون باعتبار كونه بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب  
 الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها  
 كما يكون للاممي المستعد للتعليم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذي  
 لا يكتب وله ان يكتب حتى خفاء فقوة النفس الانسانية لمرتبة الاولى تسمى عقلا  
 هيولى لا تشبهها ياها كما يهيولى الى الاولى الحالية في نفسها عن جميع



النسب المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع الشخاص النوع في مبادئ  
فطر تهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي  
ما يكون عند حصول العقولات الاولى التي هي العلوم الالهية بحسب الاستعداد  
لتحصيل العقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة وقيل ان الناس  
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبغتها  
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة  
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب  
الحديث ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية  
سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي  
ما يكون عند الاقتدار على استحضار العقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد  
الاكتساب بالفكر والحديث وهذه قوة للنفس وحض تلك العقولات  
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال  
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الحيواني الى درجة العقل المستفاد  
فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غير ما وقياس عقول الناس في  
استفادة العقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة  
الاولى ان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى  
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع النوا والعاطفة والفاضل الشاكر لذلك  
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحديث قيل القوة القدسية وذلك  
سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود  
النوا والمذكورة الفاضلة بين قوائمه او بالحديث فهو نيت ايضا وبين قوائمه  
ان كانت اقوى وهي نائدة للحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال  
الكلامين وليس قوائمه فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفاً  
على قوائمه فتسمى لاكتساب النوا لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط  
بين الحيواني والذي بالفعل واذا انظر هذا فقول ما كانت اشارة المترتبة  
في التمثيل الموردي في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوائمه

الله من نور السموات والأرض مثل نور كشمسكوة فيها مصباح المصباح  
 في النرجاجية الزجاجية كأنها كوكب دري من نور قد من نور من نار كوكب من نور  
 لا شرفية ولا عريضة يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ولو لم تمسسه نار بالقوة  
 لنفاريهم من ليشاء ويضرب الله الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب  
 وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه نفس الشيء تلك الاشارات  
 لهذه المراتب فكانت المشكاة تشبيهة بالفعل الحيواني لكونها مظلمة وذاتها قابلة  
 للنور الاعلى النشائي لا اختلاف السطوح والثقب فيها والنرجاجية بالعقل بالملكة  
 لانها شفافة في نفسها قابلة للنور النشائي والتشبيهة بالنشائي بالفكرة لكونها  
 مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وعقب وانزيت بالحدس  
 لكونه اقرب الى ذلك من النشائي والذي يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار بالقوة  
 القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور  
 على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح  
 بالعقل بالفعل لا يذير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل بالفعل لا يذير  
 تشغل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان  
 ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الحق على  
 حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجوه كما ذكره  
 لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخبره ما يتقدمه  
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **ثم** بعد ذلك تشتت الى الان  
 ان تعرف الفرق بين الفكرة والحس فاستمع ما افكره في حجة ما  
 للنفس في المعاني مستغينة بالتخيل في اكثر الامور تطالب بها الحدس لا وسط و  
 ما يجري مجراه مما يصاريه الى العلم بالجهول حالة الفقدان استعراضا للغير  
 في الباطن وما يجري مجراه فرما تأدت الى المطلوب وربما انبت واما الحدس  
 فهو ان يتمثل الحدس في وسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير  
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له وفي حكمه **اقول**  
 لما ذكر ان النفس يتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

اى بالحدس اراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فنقول له في تعريف الفكرة  
 ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الامور اشارة الى ان الفكر يكون في الحركات  
 اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار  
 كما من وقوعه استعراضها للحزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني الحركية  
 في الخيال والذاكرة وقوله وما يحجرى محجزة اشارة الى الصورة العقلية  
 فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالبات كالحدود  
 الوسطى وغيرهما فبما انتسب ورجعاً تأملت ويترجم اذا تأملت بحركة اخرى  
 من الحدود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب  
 بالحدود والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى كذلك  
 من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ  
 بقوله ان يتمثل الحدال وسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل  
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط  
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب  
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الابدان كانهما  
 الا ان الفكر المنبسط لا يكون مقادير الى علم ولا حل ذلك كما لا يسمى فكل  
 او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجوه الحركة  
 وعددها وهذا هو الفرق العجيب بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع  
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر  
 لان الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحدال وسط في الذهن ولا شئ  
 ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم يقسمه الى ما يقترب بشوق فيقدم الشوق  
 بالمطالب على الشرح بالاولى وما والاى لا يقترب به في آخره وذلك خطا لئلا يتمثل  
 مع مخالفة الحق على التناقض الصحيح في انما امره وان تلك تنبهي ان تعرف  
 زيادة دلالة على القناعة القدسية واما كان وجودها فاستمر السبب تعلم  
 ان الحدس وجوده وان الناس فيه مراتب وفي الفكر تنزيم عنى لا يعبر عنه  
 عليه الفكر ابداعه ومنهم من له فطاعة الى حد ما وليست مستغنية بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحس وتلك الثقافة عين  
 متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان  
 منتهيا الى عديم الحس فانفق ان الجانب الذي يلى الزيادة يمكن انتهاء الى غنى  
 في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجوب التقوى القدر  
 في تفريرة ان الحس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم  
 واما بحسب الكيف فسرعة التأدية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عزمها  
 وقلته والاوّل يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني  
 يكون في الحس اكثر لتجده عن الحركة ولان الحس انما يكون لقوة من  
 الشئ من ذلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع  
 افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل تشخص ما ما يمكن ان يحصل  
 لقوة من العلوم بحسب كم دفعه او قريبا من ذلك بحسب كيف على حد التقصى  
 على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كانت طرف النقصان مشاهدا فطرت  
 الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **امشأ** ثم فان انتهيت ان تن داخل  
 الاستبصار فا علم انك ستبين لك ان المرسم بالصور المعقولة مناشئ غير  
 جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوتة في جسم او جسم **اقول**  
 بين يدي اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية  
 ولما تقدمت الإشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل  
 أقرد هذا الفصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا  
 على مقدمتين هما ان كل ما ينسم فيه صورة معقولة فهو ليس  
 بجسم ولا حيا في وان كل ما ينسم فيه صورة محسوسة او متعلقة  
 بها فهو ما جسم واما قوتة في جسم ولما يبينها بعد ذلك كرها واحال  
 بيانها على ما سيبقى ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشئ وجوب  
 صورته في المدرك على ما من والذ هو ل عنه مع امكان ملاحظته هو  
 عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الحيوان بل مع امكان وجودها  
 اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

بتجشّم كسب جديد كما كان في اول الامر فهو هنا شئ غير المدرك حافظ  
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير  
 موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية  
 فقابلة للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون  
 الاحسام قابلة للتجزئة واما العاقل فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذا نوجب  
 ان يكون شئ غيرهما بالذات يرسم فيه العقولات ويكون هو حيزاته  
 حافظا لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون حيزا او جسمانيا لا متنازع  
 امرتسام العقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث  
 هي نفس لا يكون العقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذا هن هنا موصوفين  
 بصور جميع العقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل  
 الفعال **فقول له** وانت تعلم ان شعورا بقوة بها تدركه هو ارتسام صورة  
 فيها **اقول** تذكر بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت  
 حاصلة في القوة لم ترتب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول  
 الادراك بالفعل **وقوله** امرت القوة ان غلبت على غلبتها ودتها والتفت اليها  
 هل يكون قد حدث هناك غير تمثليها فيها **اقول** بيان لكون الذهول  
 مشتملا على زوالها وان العاقل لا يفتقر الى الادراك يقتضي تحييدها لتلك الصورة  
**وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة  
 زوالا ما ينتج لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحواس  
 فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن  
 قوة اخرى ان كانت كالتخانة لها والثاني ان يزول عنها وتحفظ في قوة اخرى  
 هي لها كالتخانة لها وفي الوجه الاول لا تقوم للوهمة الا بتجشّم كسب جديد  
 وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة التخانة والا لتقات اليها شئ  
 تجشّم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظ  
 في قوى جسمانية فيجوز ان يكون التخزن لها من في عضوا وفي قوة عضولان  
 عنها لقوة في عضو اخر لا احتمال احسا منا وقوى احسا منا التجزى **اقول** اشارة

الى ما قرئناه من امر القوة الحسية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس حجابيا  
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظير حالتين الحالتين واعني فيما يدل  
عنه شر يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير حجابي ولا  
منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخزانة ولا يصح ان يكون هو كالتصريف  
وشئ من الجسم وقوله كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم في جسم اقول اشارة  
الى حال القوة العاقلة واحتياجها لحافظة وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا  
عن جواهرنا فيه الصورة العقلية بالذات اقول نتيجة ذلك وانبات  
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جواهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما  
قال عن جواهرنا وانما قيل عن جواهرنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا  
وقوله انه هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان امرتسام المعقولات  
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم  
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانه جوهر عقلي  
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذ ان قدر بين نفوسنا وبينه اتصال فارتسم  
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة  
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس ودلك  
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات  
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكمالات المتناسبة المتأدية الى المدرك  
الكل قوله واذا عرضت النفس عند ما يراها العالم الحي في اولى صورة اخرى  
اي الممثل الذي كان او لا كان المرأة التي كانت يجاذى بها عاتق القدر  
قد عرض بها منه الى جانب المصور ان شئ اخر من امور القدر اقول  
اشارة الى حالة الذهول وسببه في ان المرأة لانها من الجسديات المشبهة  
شئ بالنفس المستقيمة على الحق وقوله وهذا انما يصح في الجواهر  
فانك تكتب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف  
حالتنا الذهول وهو الذي ان وذلك ان الذيان في القوى الحسية انما كانت  
الزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل اتصال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن  
 بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدتها ما اختص بها عن العقولات المترتبة  
 فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والسيان نزوال تلك الملكة عنها  
 واعتل صلات الفاضل المشارحة مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها  
 الا فتولده هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ليريد على  
 كنه ذلك السبب مجردا عالميا فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون موصوفاً  
 بذلك الا شئ كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان  
 والصوت والمتاديين مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان العلة المذكورة دلت  
 على تجديده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس  
 للعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة  
 بالفعل فيما هو حافظ لها استثارة هذا الاتصال علة قوة بعيدة  
 هي العقل الهيو لاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد  
 لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شئت بملكة متمكنة وهي  
 السماة بالعقل بالفعل اقتى لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور  
 العقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط  
 ان يحصل لها ملكة الاتصال به المراد ان يشير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في  
 النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما  
 يحصل بشئ شديداً فثباتاً حتى يتم فانه ينبغي ان يكون علة ايضاً كذلك بانزائه وقد  
 مر ان قوى النفس المتترتبة المتحددة التي هي العقل الهيو لاني والعقل  
 بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها  
 وهي الاستعداد للعالم الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية  
 الاتصال لاشتمالها على العلم بالعقولات الاولى التي هي مبادئ العقولات  
 الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقنضية للملكة المذكورة وانما يسمى  
 الاستعداد بها وبشمسية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا  
 يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيو لاني والعقل بالفعل

لا بد من الحدس والقوة القدسية اشارة كثيرة تصرفت النفس  
 في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة  
 باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب للنفس استعدادا اخفى قبول  
 مجرداتها عن اجزائها المفارقة لمناسبة ما بينهما لتحقيق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها وهذه التصرفات هي المخصوصات للاستعداد التام لصورة صورة وفيه  
 هذا التخصيص معنى عقلى معنى عقلى اقول لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل  
 في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فامراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في  
 هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تلك التصرفات النفس في الخيالات الحسية  
 كخيال زريد وغيره في المثال المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة  
 اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها  
 بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام  
 القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة للمفكرة  
 المتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في  
 الخيالات فتكسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكير في  
 الاشياء الجزئية استعدادا اخفى قبول صورة الانسان وصورة الصلة قائم  
 المحررين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل انفعال  
 المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي جزئية تحقيق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها فاننا اذا احسن الجزئيات تصوراتنا الكليات وهذه التصرفات  
 في الجزئيات هي المخصوصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من  
 الكليات المشتقة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات  
 الى النفس بل ينقسم فيها عن العقل انفعال والوجه الثاني ان يعين هذا  
 التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور المدن ومما يشبه ذلك  
 لمعنى عقلى كتصور الحد ود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفاد  
 والتصدقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان  
 ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطباب اشارة



ان اشتهيت ان ان يتجهلك ان المعنى المعقول لا ينقسم في منقسم ولا  
 ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس انما طقة وبالحجة كل جواهر  
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالحجة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد  
 هذه المسئلة كان بالنظر المتزجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الحيوهر  
 المفارق على ان النفس الالسانية ليست جسما ولا جسمانية احتج الى بيان  
 ذلك فاكتمل في بابه ان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور  
 واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين  
 اولها جواهر مفارق الوجود عن الاحياء والجسمانيات ثم اثبت لها  
 كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها  
 بتوسط آلات و اراد في خط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن  
 فبين هذا لبقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كمالاتها  
 جسما او جسمانيا بل بالتحقق في ايضا الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية  
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقع اشترك الفطرين  
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتجه في موضعه ولم يرد  
 كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره  
 الشارح اختلاف اصلا اشارت انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم  
 قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا  
 لم يكن كشيء كاشفة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البقرة لكن الشيء المنقسم والى  
 كثرة مختلفه التي وضع لا يجب ان يقارنه شيء غير منقسم اقول اشارت الى تمهيد  
 اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي  
 والاول هو الذي لا يقتضي ان يقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى اجزائه فحصل  
 كاشياء كثيرة تحصل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهم لا يقتضيان بالانقسام  
 الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك وجزء غير اسود غير  
 اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبقرة فانها تنقسم  
 الى عرضين متباينين في المحل واسرار الشيء الى هذين القسمين بقوله الشيء

لا ينقسم قد يقارنه انشاء كثيرة الى قوله كاجزاء البليغة والحل ايضا قد يكون  
 بحيث لا يقتضي انقسامه القسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي الاول هو  
 الحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله  
 والى مادته وصورته والحل لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع ولكن لا يحل في الحال  
 من حيث ذلك الحل بل من حيث الحق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
 بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح  
 فان الشكل لا تحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او  
 اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضااف مثلا لا يحل من حيث هو جسم  
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاستزاع فان الوجود  
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه  
 يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسم كالجسم الذي يحل فيه  
 السواد والحركة او للمقدار اشار الشئ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ  
 المنقسم الى اكثر مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما  
 اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يتعارف الحل المنقسم  
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنته اية هذه المقارنة بل انما يقهر عليها  
 اسم المقارنة لا بمعنى واحد فقل له وفي المعقولات معان غير متناهية كالحالة  
 والا لكانت المعقولات انما تلتزم من مباديها غير متناهية بالفعل ومن ذلك  
 فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالافضل  
 وانما كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالافضل ويجوز من حيث هو  
 واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا ينقسم فيما ينقسم في الوضع وكل  
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ من تصويد الاول الى الثاني  
 شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير متناهية والافضل  
 محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 متناهية او غير متناهية فانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له  
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالافضل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في  
 العقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم الحال المذكور في المطلوب  
 حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالوحد  
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في  
 العقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فاشتماع عقل من حيث  
 لا ينقسم ومعنى انه عقل انه انقسم في جوهر يدركه وهذا الارقسام في  
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحقوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته  
 ثم ان كان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول  
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان ينقسم فاما  
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد  
 يستحيل ان ينقسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم  
 فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد  
 هو محل سائر العقولات على ما مر فاذا لم يستل النفس الانسانية ولا كل  
 ما من شأنه ان يقبل جسم ولا جسماني وانما ظا الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله  
 فاذن لا ينقسم فيما ينقسم بالوضع احتمل ان انقسام المحل لا بالوضع فانه  
 لا يقتضي انقسام الحال كجاس والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام  
 كانقسام النفس الى جنسها وفصلها فاعلم ان ما ليس بجسم منقسم بالفعل  
 فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الوجودية في الكل  
 يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل  
 ان ينقسم الى مثلثات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو  
 شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع  
 غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يستمتع ان محل  
 في جنس غير منقسم بالفعل وينقسم بالقسام ذلك الجسم الى اجزاء اولي  
 خرياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين  
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو تنبيه آف لذلك لقول قد يجوز

ان تقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستقر  
**اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهوان يكون  
 الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم الواحد ~~و~~ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبية  
 تنبيهه على فساد هذا الاحتمال وتقريبه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين  
 متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخفى اما ان يكون  
 كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كونه ذلك المعقول  
 معقولا ~~لا~~ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط  
 او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا  
 كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين  
 على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للشرط ويلزم من  
 ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع  
 متعلق المهية بزيادة في المقدار او القدر ~~ك~~ كشكل ما او عدد بخلاف القسمين  
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هفت الثاني ان  
 المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون  
 من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف  
 والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون  
 شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هفت ~~والشبه~~  
 اشار الى القسم الاول بقوله ~~لانه~~ كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع  
 الاخرى ~~استنتجنا~~ ثم انصود العقل واشار الى القسم الاول بقوله فيها متباينان له متباينان  
 الشرط للشرط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل  
 بشرطين وهما جزاؤه منقسمان ~~اشارة~~ الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قيل  
 وقوع القسمة يكون فاقد للشرط فلم يكن معقولا ~~اقول~~ واما القسم الثاني وهوان  
 لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد  
 من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة العقلية مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كمقارنة  
 ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة العقلية انما يكون بمقدار  
 عما يقتضيه غير ذواتها هفت و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرط  
 والى الخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة العقلية عند القسمة المفروضة  
 صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا  
 الصورة العقلية صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملائمة بعد لها  
**اقول** والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار  
 بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان القسمة  
 هي حافظ للمفرد الصورة ان كان مشابها للصورة التي حيزها مغشاة بعد  
 بهيئة غريبة من جهة او تفرق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع وليست  
 هي الصورة المفروضة **اقول** وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه  
 فهو مقدار في اقل منه كفاية فان احدا القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر  
 فهو حافظ للمفرد الصورة العقلية فاذن الصورة التي فرضناها محبذة  
 كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جهة اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او  
 تفرق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف  
 احده القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف  
 احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين  
 لا يعرض الا لاديات فهو يقتضي وضعاً ملامحاً وقوله فليست هي  
 الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **فتوكله** واما الصورة الجسمية  
 والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاها جزئية متباينة الوضع مقارنة  
 لطبيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول  
 الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة العقلية في الجسم  
 وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليقم الفرق  
 بينهما وذلك لانا اذا حسسنا بوجه انسان مثلاً او تخيلناه فلا بد من  
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لطيات غريبة

مادية كالعين والاذن والفم فان صورته العين اليمنى يدرك في مادة واجهة  
 لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما  
 على بعد محض بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة  
 الالف هيات غريبة مادية يفكر فيها وتلك الملاحظة يقتضي ان يكون  
 رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اي في شئ مادي والرسوم  
 هي الاشكال اللاحق بالارض وهي بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد الاشياء والرسوم  
 هو المختار عن احوال النفس الذي يحصل من الطبائع في الشئ الذي طبع  
 عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يتخيم به التباين وروشا وهو بالخيال اولى لان  
 صورها منطقية في الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ <sup>حظة</sup> بلا  
 النفس للصورة الحسية والخيالية تصيبه باذراك للنفس لها ويظهر منه  
 بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعمل بذلك واعتراض الفاضل الشارح  
 بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكررة قد سبق  
 ذكر وقوعها ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لمكان كافيا  
 في بيان تجرد النفس لانها لتقول شكل عال في متخيل فهو ذو وضع وحل  
 ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة  
 في متخيل ليس بقدر في الحقيقة المذكورة لان صحة على مطلوب لاينا في صحة  
 اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحقيقة ايضا في اكثر كتبه حتى المتفهم سر  
 المرسوم يفهم ان الحقيقة لكنه اورد ما على وضع وانما اختار ههنا الحقيقة  
 المذكورة التي هي قولنا المرسوم بالاعتقول الواحد ليس بمنقسم والجسم  
 منقسم لا ندراجه وجواب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر  
 كما اشار اليه واما اعتدله المستفاد من الشيخ ابى البركات هو ان الطبع  
 غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع  
 المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الطبع الى انما يتحصل موجبة  
 ذات وضع بذات الانطباع والنفس لا يجوز ان يصيب ذات وضع  
 اليه فقول له هب ما فكرت في نفسي كوان الصورة الجسمية والخيالية

حتمية فالجواب انهم لم يتسكروا في ذلك بهذه الحجة بل بعينها وهو **تأليب**  
 اولئك القبول ان الصفة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة  
 المعنى الجنسي الواحد في بالفصول المعنوية والمعنى النوعي الواحد بالفصول الجنسية **مصنفة**  
 فاسمع **اقول** الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين  
 المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة  
 الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يمكن  
 اما مقنونة لما هيئات الجزئيات او غير مقنونة فان كانت مقنونة كانت فصولا  
 فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد في بالفصول الذاتية كقسمة  
 الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الانسان وغيره وان لم يكن  
 مقنونة كانت عرضيات ولا يخلو امان ان يكون الحاصل بعد اضافتها  
 الى ذلك الكل قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي  
 الواحد انى بالفصول الجنسية الانسان بالسواد والبياض الى السوادان والبياضين  
 وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد  
 بالعوارض الجزئية المنفصلة وانما اريد كذا الشيء هذا القسم لان الحاصل فيه  
 لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قول** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه  
 يكون الحق **كل** بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى  
 فان المعقول الجنسي والمفرد لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقوليات فرعية  
 وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي والمفرد ولا يستعملان  
 نسبتهما الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لو كان  
 المعنى العقلي الواحد البسيط الذى سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات توجه  
 لكان غير الوجه الذى يشترك به او لا من قبول القسمة الى المتشابهات  
 وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى **علامنا**  
 فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة  
 يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة امكنها  
 بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان

بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان  
 ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول المحي  
 كالحیوان لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات لونية كالانسان  
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجمي كما هو حاصل في  
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان  
 المنقسمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد  
 البسيط الذي استدلتنا به على تجريد محله ينقسم بصفات لونية كالحسن  
 والفصل كان غير الموجه الذي يشك به قبل هذا من توليد النسبة الى اجزاء متشعبة  
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجسمه العالي اولى وان  
 يجعله البسيط الذي استدلتنا به ثلثا يبرهن شك من وجه اخر به اشارات  
 انك تعلم كل شيء يعقل شيئاً فانه تعقل بالقوة القريبة من الفعل  
 انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته  
 اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول وتاثر  
 بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول فتقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل  
 بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياساً وانما قال بالقوة القريبة  
 لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الحيواني ومتوسطة هي العقل  
 بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون للعقل  
 ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل  
 بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك  
 الشيء هو حصول ذلك الشيء له ويعقله له كحصول ذاته عاقلة لذلك الشيء  
 هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك  
 عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبرين والفاضل الشارح  
 استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقل  
 المفاارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سبق في انما يعقل قال وسكان  
 من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون



مستأواً للنفوس الانسانية اقول لا مكان العلم يقع على الامكانات البعيدة حتى  
على دأهم ايعدم من غير ضرورة وذلك لم يعين به الشيء عن المقصود ومن  
هذا الموضوع وعين بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل  
على تعقل صده وازدراك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل  
على التوجه هو المتعقل لا المتعقل ~~وكون~~ للتعقل بحيث ان يكون  
له بالفعل ما يكون له بالقدرة بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا يتأ في ذلك فهذه  
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه يدعي وأما كبرى القياس  
فيدل عليها فتقوله وفي ذلك عقل منه لذاته يعني تعقله ~~وكون~~  
ذاته عاقلة لذاته الشيء العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديقات  
علم يتصور للموضوع الست اقول هو علم يتصور للموضوع فقط يدل  
هو علم يتصور للموضوع وعلم يارتباطهما واما النتيجة فتقوله ~~وكون~~  
ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل  
شيئاً فله ان يعقل متى شاء ~~وكون~~ ذاته عاقلة لذاته لوجه  
~~وكل~~ ماله ان يعقل ~~وكون~~ ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل

ذاته فكل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته **فتقوله** وكل ما يعقل  
فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذا ~~وكون~~ يعقل ايضا مع غيره واحدا  
يتفكره القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **فتقول** يبين ان كل  
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكره او لا  
ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين  
احد هما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير  
لا متع ان يعقل مع العلي والاشياء ان كونه معقولا هو كونه مقارنا

للعاقل **فتقوله** فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن  
المعنى المعقول **اقول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنوية  
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارن به معنى معقول  
وسبب الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل هو

الا ان يكون ذاته ممدونة في الوجود بمقارنة امور مائة من ذلك من مادة او شئ  
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولو احققها مائة عن  
 كون الشئ معقول ذاته لما يصير معقولا بتجريدك منها فكل شئ يكون في الوجود  
 ممدون بمقارنة المادة ولو احققها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج  
 عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ اي حقيقته اي ابتليته وبقوله او شئ احذر  
 ان كان يمكن ان يحل على الصورة العقلية المجردة فانها لا يعقل اذا كانت  
 قائمة لعقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها **فتوارة**  
 فان كانت حقيقة مسئلة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكانت  
 ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك مكان عقله لذاته **اقول** اي  
 ان كانت حقيقة مسئلة لذاته غير قائمة بعينه لم يستلزم على تلك الحقيقة  
 بحسب ذاتها ان يقارن بها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان  
 فان معنى العقل هو حصول الصورة العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان  
 عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعلقا له بالقوة  
 وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك  
 عقله لذاته فثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل بعينه ولذاته  
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول  
 بذاته قال الفاضل اشار المقتصد من هذا الفصل بيان ان كل مجرد  
 فانه ممكن ان يكون عاقلا لا مكان العام وبينها انه ان كل مجرد  
 ان امكان ان يعقل غير ممكن ان يعقل ذاته لكنه يمكن ان يعقل غيره بيان الشرطية  
 ان كل من تعقل شئ فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من  
 امكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل  
 مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن  
 غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف  
 على حصول المجرّد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف  
 صحة المقارنة على حصول المجرّد فيه فتوقف صحة الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرم سواء وجد في العقل او في الخارج دليله صحة  
 مقارنته الغيب ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرم يصح ان يعقل  
 غيره وافتول انه ان اراد ان يجعل المذمومين في هذا الفصل حكماً  
 واحداً فجعل الحجّة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان  
 الاستثناء والأظهر ما قد مناه ثم اعترض على قوله كل مجرم يصح ان  
 يعقل غيره بأن قال اما قولكم كل مجرم يصح ان يكون معقولا ليس  
 بيدى هي فهو محتاج الى بيان خاص صامعاً اعتراضكم بان حقيقة البارز  
 وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان  
 بان كل مجرم يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل  
 بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية  
 والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فاذا الاعتراض فيه ههنا عليه  
 مناسب كون ذات البارز تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها  
 لا يقتضى تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلينا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل  
 واحد يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون  
 ظاهراً مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل مثل  
 موجود يستتبع ان يتفكر من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة والبرهان  
 مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصو لا يتقري عن تصديقت  
 ما والحكم بشئ على شئ يقتضى مقارنتها في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل  
 وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلينا فلا بد من دليل على ان كل  
 مجرم فانه يصح ان يعقل مع كل ما عدا المستثنى يفرع عليه ان كل مجرم  
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلة لكل ما يفرض  
 مجرماً او يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل  
 كل الاشياء لكل مجرم فمشتى لم يدل عليه الشئ ههنا وليس في تقرير كلامه  
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلينا فلم قلتم ان صحة المقارنة يحكم في الخارج  
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو اتفقتم

صحة مطلقاً على حصول المجرى في النفس لزوم تأخر صحة الشيء عن وجوده معالطه فان  
 المقارنة حلت تحت ثلاثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احد الحالين  
 للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم لساير الانواع  
 عليه فان العرض يصح ان يقارن بغيره مقارنة الحال للحل من غير عكس  
 وكذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف  
 صحة مقارنة المجرى لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرى في العاقل الذي  
 هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم  
 منه محال وتبقي ان لا يكون احدهما متوقفاً على الآخر ~~لصحة~~  
 لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتبع  
 تعقل المجرى اياه والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على  
 صحة طبيعة المقارنة مطلقاً من حيث الجهة المشتركة وهي كافية  
 في تقرير الصحة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يسيلز  
 من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فاما  
 الانسان الذهني فيختار الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متغير  
 بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث  
 مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث صورته ذهنية  
 كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعق  
 للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان  
 باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان  
 الخارجى بل حكم على الذهني وحده وهذا المحكم بصحة مقارنة  
 المجرى لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية  
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج ما  
 من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث  
 الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل  
 الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يؤيد الشئ

في فصل مفر وهو تنبيهه أو لعليك تقول ان الصورة المادية في القوام  
 اذا حردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل  
**اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولاً هو اقتباسه  
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقتن بها يصيب بتجريد العقل  
 ايلا معقولاً وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للعقول فالوهم  
 في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي حرد ما العقل وصارت معقولة  
 انها اذا قارنت صوراً اخرى معقولة فلم لا يصيب عاقلة لها مع ان المانع  
 تراكل والمقارنة حاصلة وبالمجالة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المانع  
 في الفصل المتقدم **قوله** فجاوبك لانها ليست مستقلة بقواها فاقلة  
 لما عليها من المعاني للعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم  
 بها لا هي بل لقبالها جميعاً فليس احدهما اولى بان يكون مرتسماً بالآخر  
 من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها  
 في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقواه على حسب  
 ما فرضنا لا اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصوراً **اقول**  
 والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقواها قابلة لغيرها  
 من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة  
 معها في شيء آخر وليس واحد من الصور تزين الحاصلتين في شيء واحد  
 لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر  
 لكان كل منهما قابلاً لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر  
 فلا واحد منهما يجادل الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن  
 لا واحد منهما يعاقل للآخر بل قبل لهما هو الشيء المنصوص بهما لانهما حاصلتا  
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة مانعة  
 من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك  
 الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء  
 العاقل هو جوهر مستقل بقواه على حسب ما فرضناه اذا قارنته

معقول صار قابلاً له فكان له بالامكان العام ان يصوره به وتعقله  
 فاذا كان الاستقلال بالتقوam شرط في كسبون الشيء عاقلاً وظهر من ذلك  
 ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلاً واعترض الفاضل الشارح بان  
 انصور الحقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع  
 الاسماء المتماثلة ولا انها صور الاشياء مختلفة بالمهيات فاذا كان هي مختلفة  
 وحر يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحملة وبعضها بالكالية الاترى  
 ان الحركة لما كانت البطوء بالمهية صارت بالمحملة اولى والحجاب بان يكون  
 احداً للشيئين بالمحملة اولى من الآخر يقتضى اختلا فهما بالمهية ما عكس  
 هذا الوجه فغير واجب والحركة ليست محل للبطوء لاختلاف مهيتها  
 والا لكانت محل للسواء ايضاً بل كان البطوء ايضاً محلها انما هي محل للبطوء  
 لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وهما لا يمكن ان يقال احداً المعقولين  
 مع تساويهما بالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل واحد  
 منهما ما يبيح لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولاً فاذا كان ليس  
 احدهما بالمحملة اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقار  
 النسبة الى المحل لها والى محال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثاني  
 مستند وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كسبون المقارن عاقلاً ولا يلزم  
 من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلاً  
 والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من  
 صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى لشيئ لك الجميع فيه فقط  
 ثم بين ان احداً للشيئين اللذين يصدر مقارنتهما في محل يقوى مان به ان كان  
 قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء  
 المشتق من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق  
 قال في ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل  
 يقوى به على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول  
 على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً بل حكم بذلك على شيئين

الاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا ابانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهري المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة شجرانه يصير مجردا بحسب عادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجسده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان انما هو تحكم الشيء بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية فيه ولا يبين من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

**وهو تنبيه** او عليك تقول ان هذا الجوهر ان كان لا ماله له بحسب

ما هيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدلل بصحة مقارنة مهية الجوهر بالاعتدال لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشك من وجهين أحدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اعتقاد كون جوهر المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد يضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **فقوله** فيكون جوابك  
تقريباً الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية التي هي عسية  
نعمين منفك عنها التي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون  
لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم  
الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم  
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضي كونها مستعداً  
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير  
يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون  
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل  
لان الشيء يجب ان يستعد او لا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها  
لحصولها بالامر لان كان الاستعداد لصفة اخرى نعيم الصفة  
الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول  
المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد  
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد  
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل  
وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب  
المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون  
مجردة عن الواجب الغريبة لكي لها معقولة فلا يكون هناك شيء يغيرها  
الاستعداد غير ذاتها وسر يستقط الشك ولان جبر الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان  
فقد سقط الشك تشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين  
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**  
وان كان انما مكتسبه عند الامر تسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم  
المنقسم الى اقسام الثلاثة والامر تسام في العقل وان لم يكن بانفراد مقارنته معقول  
حالين في محل لكنه مقارنته حال محلها معقولان فهو ايضا مقارنته للمهية



المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول  
الاعتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله  
فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهيبة ان كانت انما يكتسب  
الاستعداد عند الامتسام في العقل الذي هو للمقارنة فكان حصول الاستعداد  
المستفاد مع حصول الاعتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء  
حتى حصل فاستعداد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله  
فيكون الجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل  
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاعتساب  
جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجريد ذلك  
في تفسير الفاظ الكتاب وقد راجعنا لهما وترى المتن غير مفسر  
قوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة  
الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد وكان في قوله وقد كان تاما  
يجب حصول قوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والفرض انما  
القسم الثالث الباقي من الثلاثة فيجب ان ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة  
فهو المهيبة اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون  
الاستعداد لا من المهيبة وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض  
ما يقارن يتلوا المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون  
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك  
فالعلم ان المهيبة المعنى الجسدي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروجه الى الفعل فلما  
لطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق الموعى اقول هو جواب لشك آخر  
لقضية ان يقال المعنى المشترك الجنسي الحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصله كان  
لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهيال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون  
المهيبة المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند  
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لهما والجواب ان المعنى الجنسي من حيث  
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن بها مقارنته

مقوم لوجوده محصل لا نيته فان لم يكن لبعضها كالصهاى مثال خر ورج الى الفعل  
فلوجوده مانع كالنا طبق سبقة فتقوم المعنى الجنس وحصله نوعاً آخر وأخرجه  
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فنزال  
ذلك الاستعداد لوجوده هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية  
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته  
الجنسية باقية واذ كان حال الجنس الذى لا يتصل بوجوده الا بالمقارنة كذلك  
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة  
اعراض يلحقها الحق شئ غيب محتاج اليه اى يكون الانواع باقية  
الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية اولى من  
الاجناس ولما كانت المهيمة المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية  
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها  
بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت  
ما اصلته لك عملت ان كل شئ من شأنه ان يصير صولة معقولة وهو قائم  
بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل فاذ  
هذا ظاهر هو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان  
يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته  
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التقيد والتبديل **اقول**  
قد تبين فيما مضى ان المهيئات المعقولة انما يكون مهيأة عن الواحق الغريبة غير  
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها كما كان منها مجرد انفسه وباحوال نفسه  
لا يجزئ العقل اياها كالمعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان يجب  
ما من شأنه لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك  
مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع ما لا يكون لاشكاله واجبا مادامت  
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير  
ويتبدل فاذا ن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عما قلل ذاته ولما يجب  
ان يكون معقولا وما كان مجرد انفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التي هي افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يكون له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستحصا لاسبابه ويستنتج ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس وبقية الكلام في تحريكها **فكلمة** النمط بذكر الحركات عن النفس تسمى لهلاك الان تشتبه ان تسمي كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن ونق لينة فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشيد بالحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال وهي التي تسمى بالطباء قوى طبيعية واعلم ان النفس انما يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امرجتها من الاعتدال وبعد ما عساه كما من ولا بد في الامتداد للعتدالة من اجزاء حارة بالطبيع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحقيقة يكون آلة لها في افعالها وخاصة لقولها وهي الحرارة الغريزية فالحرارة ان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجبة في البدن المركب قيعا ونهما على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتخلل منه ففسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الجسم لالاتصال النفس به ففسد التركيب فالغاية الالهية جعلت النفس ذاتا فعية يتحد ما يشبه بدن المركب بالحققة وتخييله الى ان يشبهه بالعقل فيضيق اليه بدلا عما يتخلل وهي قوّة لا يحتاج ذات نفس امرجتها عنها انما كانت الاسطوانات متداخلة الى الانفكاك ولعل من شأن القوى ما يحتمل ان تحيها على الالتئام ابدانها سيما في بيانه وكانت الغاية الالهية مستتبقة للطبائير النفسية مما لها بقدر ريقاؤها بسلامة ولا شئ من انما فيها المنفعة من اجتناب امر اجزاءه ليجده عن الاعتدال ولسعة عرض من اجية على سبيل المثال وما فيها يتقدّر ذلك لشبهه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل المثال والى الد وجعلت نفس الاخرات فعية تتخلل من المادة التي تحيها الفاعل ما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة النواية كمالا

اقل من المقدار الواجب للشخص كامل ذهني فخره من شخص جعلت النفس المبدية  
 لها ذات تامة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة الحية  
 ليزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشخص ذلك النوع الذي يتم  
 التخصيص فاذا ان النفس والنباتية التامة انما يكون ذات ثلاث قوى يحفظ  
 بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصاً ويستبقى النوع بتوليد  
 مثله وهي المسماة بالغذائية والنموية والمولدة للمثل فظهر من ذلك  
 ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتعال الى  
 المشابهة سد المبدل ما يخلل اشارته الى غاية فعل الغذائية **قوله** وليكون مع ذلك  
 زيادة في النشغ على تناسب مقصود يحفظ في اجزاء المغذي في الاقطار يستمر  
 بها الخلق اشارته الى غاية فعل النموية **قوله** وليختل من ذلك فضلة بعلة وصيد  
 الشخص اخر اشارته الى غاية فعل المولدة **قوله** وهذا ثلاثة افعال لثلاثة قوى **اقول**  
 اشارته الى الاستدلال بوجود الوجود افعال على وجود القوى اولها الغذائية ويخدمها  
 الحاذية للغذاء وانما سعة الجذب بها الى ان تهضمها الهاضمة المهضمة والدافعة  
 لتثقل اشارته الى تقدميها الغذائية على النامية لتقديم فعلها على افعالها والى  
 شخص ادومها الاربع جسيمات لافعال الاربع على الترتيب الذي ذكره **قوله**  
 والثانية القوى النموية الى حركات النشغ **اقول** لما كان الانماء والتوليد  
 معاً **قوله** الى حركات النشغ ثمة المادة المبدية تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء  
 اهم الاثمة فتعلق بالحركات النشغ وانما احثهم الى توليد المثل لكون  
 الشخص مع هذا الانماء يحصل الانماء متقدماً على التوليد فبعض التقدم والغذائية يخدم  
 هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**  
 النشغ والمسمى في شئ كان في شئ واحد وهو لا زدياً والطبيعي للبدن بالقبول  
 مادة الانماء اليه ويفتقر ان باشيء منها التناسب في الاقطار ومنها  
 طلب غاية ما يقصد بها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين والنشغ يخص  
 جميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقه احياناً والذبول يقابل النشغ والفرار  
 يقابل السمن **قوله** والثالثة القوى المولدة للمثل وتبعث بعد

فعل القوتين مستخدمة لهما **اقول** هذه القوة ينقسم الى نوعين مولاة ومولدة  
 والمولدة ينقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة  
 كالاعضاء وهي التي يسمى منقيرا ولو بالقياس الى التي تغذي الغذاء الغاذية  
 والغاذية والمنمية يتخذان المولدة كما مر **قوله** لكن النامية يقف اول **اقول**  
 الغاذية في اول الامر القوي على تحصيل مقدار اكثر مما يحل لصغر الحنة وكثرة  
 الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الحنة  
 وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز  
 الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يحل وحينئذ يقف المنمية **قوله** ثم يقوى  
 المولدة ملاوة فيقف ايضا **اقول** عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس التوليد  
 فيقوى المولدة ملاوة اي حياء يقال امت عند ملائته من الدهر بقدر المليم  
 وكسره وضحه اي حياء وبهية ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يحل بحيث  
 لم يفضل شيء تنصرف المولدة فيه او انصرفت المزاج بسبب لاخطاها المفرط فصارت  
 الملامة عين مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** ويبقى غاذية عمالة الى ان  
 يعجز فيحل الاجل **اقول** انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لست تحل الاجزاء  
 وانحرف المزاج عن الاعتدال والنقصاء للحرارة الغريزية لعدم غذاؤها ووجوب  
 ما يضادها التماسكة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد  
 ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعال مختلفة بارادة  
 والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء بقدر على الفعل والارادة  
 ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة يخرج احدهما او اما قال هذه الحركات اشد  
 نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية  
 من غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادي اربعة مترتبة اعدها  
 عن الحركات هو انقوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي  
 يبقى سطحا في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و  
 تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملازمة في الشيء الذي  
 او انما هو اهل كما مطابقا وغير مطابق وليسى شهوة والى شوق مضى دفع

وعليه انما ينبغي ان امر الك منفاة في الشيء المذكورة او الضار ونسبي فخصبها  
ومعاصرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس في القوى المدركة  
الحكيما انية هو الوهم فالرئيس في القوى المدركة هو هذه القوة ويملكها الاجماع  
وهو الغرم الذي يخرج بعد التردد في الفعل والتارك وهو المسمى بالارادة والكثرة  
وتبدل على مغائرتة المشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشبهه وكارها  
لتناول ما يشبهه وعند هذه الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والتارك  
الذين يتساوى نسبتهم الى القادر عليهما ويملكها القوى المدركة في مبادى  
العصل الحركة الاعضاء وتبدل على مغائرتها لمبادئ كون الانسان  
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غيب  
مشتاق ولا عازم وهي مبادى الغريبة للحركات وتعملها تشبه الاعضاء واراسها  
ويتساوى الفعل والتارك بالنسبة اليها فتشبه له ولها مبداء عازم يجب  
اشارته الى اجماع المذكور مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارته  
الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة عضوية فاعلة للضار او قسوة شهوانية  
جالبة للضروري او النافع الحيواني تنبعث عنها اشارته الى قوة الشوق للسيطرة بين القوي  
المدركة والاجماع فيطبع ذلك ما انبت في العصل من القوى المدركة الخادمة لذلك  
الامة **اقول** اشارته الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطبع ذلك اشارته  
الى ان هذه القوى انما يطبع الاجماع وتلك الامم اشارته الى المبادى الثلاثة لهذه القوى  
فان الحركة بالحقبة هي هذه والباقية امم ولما ذكر كون الشوق منعا عن القوى المدركة  
وكون القوى مطبوعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب عن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق  
**قوله** اشارته الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية  
من الطبعية والارادية كان حركة واحدة بميل بالطبع نحو اليمين او اليمين بالطبع ويكون طارفا  
مخرج من عند اما بالطبع في موضع وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن الحركات النفسانية  
الطارفة بالطبع منفرقا بالطبع او المهروب منه بالطبع ومنه بالطبع بل قد يكون  
خلاف في الارادة المستقيمة من ما يوجد خلاف الميالت فقد بان ان حركته نفسانية  
نفسانية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستقيمة العقلية صادرة عن نفس فكلية لا

طبيعة والنفس العقلية هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة بأرادة والطبيعة هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو في الالادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحد هار بما يفعل كذلك لا يتصور عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستدعي طالبية محمودة ووضاع من كها وهاوية عن حدود ووضاع يطليها الميركان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لا يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدعي طبيعي لا عن قسرية عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهره مقول صفة المعنى المحس الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحل على كثير

غير محصورة فهو عقلي سواء كان مقدر الواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير مقدر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لانبات النفس الملكية وتشتغل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيًا كلقا عزيمته لاودة اللقيت مثلا ارادة حسية اي متعلقة بخبر في محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقا الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة لشيئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصور سواء كان مقدر الواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يغير في كونه عقليا تقيد به بالثخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين الحكم ان ظاهرا ان اشارته حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان النفس العقلية التي تصدر عنها الحركة المستدعية ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما يخص الجسم الاول بالذكر انه في القاطنة اقام البرهان على حجة وعلى كونه فاحركة مستدعية على امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يتعذر لسائل لا فلا لا فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها الا انها تحرك قارلذا ان بحسب طبيعة ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه ولا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بشئ له قرار في الخارج انما يقتضيها لانداتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون مقتضىها لا في الخارج هو في ذلك



فان الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وهي تعريف الحركة انها كمال متبدل  
اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لاينا قض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة  
الى الاول هو تاديتها الى الشان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها لاننا نقول  
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها <sup>لحس</sup> لا بحسب العقل  
فان حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليلاولى لها  
الا ان وضعه وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل بمعين كلي  
فتلك الارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم  
كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت  
اصناف الحركات مستنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نسط الثاني  
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يستغنى بكونه  
حاصلا للمطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس  
بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة ويوجه اليه بالحركة والتفخيم لاينا في الكلية  
لان كل واحد من كل كلي له مع كليتته معين متنازبه عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن المعين  
المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل  
الحركة الجزئية لم يتحقق اي عند ولكن حركة الجسم الاول التي هي علمه لوجوه الزايمت مع ان يفت فان مطلة  
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليتته كما من  
في المقدمة ايضا الارادة متوجهة الى مراد كل عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة  
التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سرا اقول الظاهر من  
مذهب المشائين ان المباشرة للحريك انفلتت نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في اذنه  
وان الجوهري مجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للحريك والمشي  
قد استدلل بما ذكره على ان المباشرة للحركة ذوارادة عقلية وقد تقر فيما مضى ان القوى  
الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل لا يكون لها شأنها في  
ان يباشرة الحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالتفوق من الناطقة  
الانسانية من شأنها ان تعقل ويباشرة الحريك ليكون ذوارادة عقلية ولا يحد  
عنها الحركة المستندة لكونها ان القول بذلك مخالف للجهل من لم يصحح الشبهة



واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة  
في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر ولكنه لم يفصل القول فيه  
الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النقط السادس  
حيث قال واما النفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلقة بها  
ليقال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك الموضع  
تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لا تسر  
واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النقط العاشر فانه قال هناك سر ان كان ما يلوحه ضرب  
من النظر مستقرا على الراغبين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها  
كالبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معاد كما ان نفوسنا مع ابداننا  
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء

فخصوص جزئي فانه لا يخصص جزئي من دون جزئي اخر لا بسبب تخصص كماله يقتضيه  
به ليس هو وحدة **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية  
هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة  
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يلحظ له ذاهب قبله فانه  
الجسم الواحد اجتزأ ان يكون ان نفسين اعني فادان متباينين هوالة لهما معايل ههنا  
الشيء ههنا ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صوتة جسمانية على وادة الفلك فيبقى  
بها وهي تدرك المحركات بذاتها وتذكر الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة  
تلك الصوتة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صوتة كما في نفوسنا وابداننا  
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النقط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله  
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء فخصوص جزئي حكمه كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه  
وقوله لا بسبب تخصص كماله يقتضيه به اشارته الى كيفية انبعاث الجزئيات من الكلية  
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي  
ان يبذل الامع الشعير بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان تقوته الحيوانية للغذاء  
انما يبذل ويخرج له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء  
بحركته وانما يقبل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكن هو بل

مقامه فليس في ذلك دليل على انه كان ذلك متمثلاً عنده **اقول** هذا التزاع شك في معنى ذكره  
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لا تناول غذاء بعينه وذلك لا يمتنع تناول  
غذاء جنة فالرادة تلك الكلية لانها تنقسم الى كل ثم انه اذا حضره غذاء جزئياً ولو ذلك بديل  
على صدد الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فانزال هذا الشك بان قال السيد الاول لهذا الفعل يتخيل العقل  
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئياً يتذكر كما احسن بل لا ينعزل الكليات مجزئة ثم انه يلعبث من ذلك  
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويحرك في الطلب فان وجد  
غذاء اخر غير بالتخصص قام مقام ما طلبه لكونه بالموافق هو وهو ان يرجع الى الغذاء كالي  
الحيوان ورامته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده **قوله** وكذلك في  
قطع المسافة يتخيل له حد وجزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقصوداً وربما كان  
متجداً والوجه نحو ما تجدد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيصية والجزئية  
في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو ان  
يصدق والحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة  
يتشغل حل محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حد وجزئية يتجزى المسافة بها الاجزائها  
الجزئية فقط قطع تلك المسافة بتخيل تلك الحدود واحداً بعد واحد ويلعبث من كل تخيل  
الارادة جزئية لقصده تلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير  
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو ما ان ينقطع التخيل فيقطع  
الارادة والحركة فيقف التحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متحدة على التوالي حسب  
اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات  
لا يمنع تخصصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل  
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** وامل هذا ان يخص  
الارادة لشئ جزئي حتى يكون الارادة الكلية متمازياً بلها مراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي  
**اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى  
الحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدد ورسائلاً لافعال الجزئية عن الارادة  
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئي كما ذكرنا  
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مراداً كلياً ولا يوجب تخصصاً

جزئياً فالاحالة تحتاج في ذلك الى انضياغ من جزئى اليه قوله ونحن ايضا فرجما  
 قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئياً  
 ينبعث منه شوق و ارادة متعينا نضربا من التعيين الوهمى فتنبعث القوة المحركة  
 الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا الاستشهاد بلكيفية  
 صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتأكيد ما ذكره فاننا نقول سلباً كلياً  
 مثلاً كقولنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا  
 من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة  
 بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئياً هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى ينبغى ان ابذله  
 فينبعث من هذا القضاء الجزئى شوق و ارادة متعينا ان ابذل هذا الدرهم فينبعث  
 القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد  
 الاول الذى هو صدور بذل الدرهم اعني فاعترض الفاضل الشارح فقال ادراك  
 الشئ الجزئى يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل  
 المتسببين فادراك الشئ الجزئى تنوقف على حصوله المتوقف على تحصيل  
 فاعل اياه فلم يتوقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئى لزم  
 الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوبه يتوقف على حصوله فى الخيال  
 لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل  
 الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج  
 مبدء الحصول فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدء الحصول  
 فى الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعم قطعاً انما متي حاولنا فعل حركة  
 فاننا لا نحاول الايجاد للحركة من حيث هي حركة فى الموضوع  
 الفاعل فى الوقت الفلانى وذلك لا ينافى الكلية ولا يتناول  
 الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فتشبهت  
 بقصد ما وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المتوهم فى الفعل الجزئى  
 هو القصد الكلى وانه انما يخص ذلك الجزئى بسبب يخص  
 الفعل والوقت والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة الى زمان يقتضى

شخصية الحركة كما اعترفت به وبالبجالة فقوله نحاول حركة جسم  
 معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشمل على  
 تناقض وانما قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين  
 يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة  
 بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة  
 جزئية والاعلام فيها كالاعلام في الاول فتسلسل شمل التسلسل  
 ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا  
 محالا لان السابق ينبغي ان يحصل اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود  
 والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لمحدثات جزئية فتلحق  
 بالحركة ايضا سبب لمحدثات اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس  
 والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة ككون الجسم في حد  
 ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع  
 ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد لان ارادة الايجاد  
 لا يتعلق بالوجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد في حال  
 كونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد عنه وجوب الارادة  
 لا من يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى  
 الحد الذي يريد لا تنفي تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد  
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وجوب كل ارادة سببا لوصول  
 متأخر عنها فتنسب الحركات والارادات استمرار شي غير قابل على سبيل تصادم  
 وتجدد والسابق لا يكون بانفردة علة لللاحق بل هو شرط فائتم العلة بانضياقه  
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق  
 فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن  
 اثبات هذه النفس والجواب ان الشيف لم يستدل بهذا على وجوب النفس بل  
 استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك  
 قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك  
 نفساً آخر قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب  
 التخصيص هو القابل وببأنه ان الفلك يقتضى ارادته الكلية حركة كلية  
 الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع  
 والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليكس يصنع ابن عمرهم  
 من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو شئ خاص للتخصيص قابل  
 والتجارب ما مر وهو ان العلة القارئة بالانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة  
 واما العقل الفعال فلا يمدد رعيته حادث الا عند حدوث استعداد في القابل  
 ولا يكفي فيه وجوب القابل وحده تغير قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم  
 على احدهما لانهم يقولون غرض النفس من التجريك هو النسبة بالعقل  
 والنفس المتحركة لا تدرك العقل وان اثبتنا ما طرقة مدركة في  
 لا يصحك والتجارب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل  
 امر كما غير مجزئ بل مشوباً بالواجب المادية على نحو التوهم والتخيل  
 وعلى مذهب الشيوخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها  
 وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كقوة سنا وباقي اعتراضاته يجمل  
 بما مر من عمل وتنبه لما الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته  
 الارادية فهو عدياً بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك  
 متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون  
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العيني فان فيه ضرباً آخر طلب  
 الذرة والسأهي والناشأ مما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حاله مما  
 او انزلة وصب ما فان انما تتخيل واعضائه ايضا قد تطير تحريكه  
 عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشئ الصغر كالتفلسف  
 في شئ الله يصير كما هو كبريتي مناهة شديداً فحقيقاً جداً وجيباً جداً فربما انزج  
 للمهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو فذا  
 يتخيل شئ والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب



**النمط الرابع** في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحل على  
 الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المحلول بالتشكيك والمحمول على أشياء  
 مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل كما يكون  
 عامضا لها فان كان هو محلول مستندا الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلة  
 تشبيهه انه قد يغلب على اذهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يباله  
 المحسوس جيبى هو ففرض وجوده محال وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم  
 او بسبب ما هو فيه كحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأق لك ان تتأمل  
 نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هو لاء لانك ومن يستحق ان يجا طرب  
 يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصريح  
 بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك تشكك في ان وقوعه على زيد وعمر  
 بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يحتاج من ان يكون بحيث تناله  
 المحسوس او لا يكون فان كان بعيدا من ان تناله المحسوس فتدخره النفس من المحسوسات  
 ما ليس بمحسوس وهذا عجيب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين  
 وكيف لا يتأتى ان محسوس بل ولا يتخيل الامكان فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد  
 لا حالة نشي من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك  
 الحال فلم يكن مقولا على اثنين من مختلفين في تلك الحال فاذا ان الانسان من حيث  
 هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة  
 غير محسوس بل معقول صريح وكذا الحال في كل كلى اقول يريد  
 التشبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم  
 المشبهه ومن يجزى مجزى من يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على ليس من شأنه  
 ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقولوا ان الموجود هو المحسوس  
 قضية وان ما لا يباله المحسوس جيبى هو ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها  
 والمحسوس بها هو الذات وانما قال محسوسا لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله  
 المحسوس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اوليست ما هو فيه كاحوال الجسم فلا يظلمه من الوجود ايضا لما سبق وذلك  
لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو ما جسم او جسماني وهم يتكبرون وحيث  
ما لا يكون جسما او جسمانيا والشئ بنه على نفاذ قولهم بوجود الطبائع العقلية  
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الفيزيائية  
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي  
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول  
على الاستحسان فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج ولا يكون هذه الاشياء  
اناسا شرانه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاي  
ما و وضع ما متعين وشرعيت ان يكون عقولا على الانسان لا يكون في ذلك  
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشترك كانه ههنا ان لم يكن  
محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود العقول واعلم ان الانسان من حيث  
هو احد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة  
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المتكثر  
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك هو الشئ قوله ان  
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها وبقى  
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك  
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس  
ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه  
وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني  
يوجد في العقل فقط على ما صرت الاشارة اليها وهم وتلبيه وعلى قائلهم تقبل  
ان الانسان مثلا انها هو الانسان من حيث له اعضاء من يد وعين وجاذب غير  
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فشيءه ويقول ان الحال في كل عضو كل  
مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم ان يقا انكم قد اشتدتم  
في الانسان العقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات  
اقدار مدتها هية الاوضاع على ما يتخيل منه ويجوز ان الشئ لم يشغل باليضاح الحال



في معقولية الانسان لان الاشغال بالمثل انما يكون خروجا عن المقصود بل بنبه  
 على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذاتا طبيعية معقولة  
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه فلهذا يراه انه لو كان كل موجود  
 بحيث يدخل في الوهم والحس كان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكن  
 العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء  
 من العشق الخجل والوجل والغضب والشجاعة والحيث ما يدخل في الحس والوهم  
 وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجبات ان كانت خارجة عن ذلك  
 عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا  
 ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس  
 محسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس الوهم  
 والموهوم ليس موهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات  
 علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق  
 والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس  
 الظاهر واما طبيعتها فليست مدركة باحدهما أصلا وانما كان حال الحواس  
 والمحسوسات وعلائقها هذه فاذا ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب  
 بالذات فهي دل بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تدبر** **نبي**  
 كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها متفق واحد غير  
 متباين اليه فكيف ما به يقال كل حق وجوه **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في  
 صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بعض المصدر يدل بالاشتراك  
 على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول  
 والعقد الذي يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار  
 الى الامس وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصود  
 من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود غير محسوس  
 لما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها  
 حق اي حقيقته المجردة من العوارض الغريبة الشخصية التي هو بها غير قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطى كل  
 وهي حقيقة متحققة وثبوتها كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح  
 بالمقصود مما سبق ولذلك سماه تدنياً والفاً قبل التنازل عن ان كان  
 للمبدأ الاول شيئاً من الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان  
 اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة  
 فتعجب كيف يتبين لهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكومتها على كل  
 حقيقة فلهذا لا بد ان يكون معلوماً باعتبار الهيبة وحقيقته وقد يكون  
 معلوماً في وجوده واليك ان يتبين ذلك في المثلث مثلاً فان حقيقة متعلقة  
 بالسطح والخط الذي هو ضلعه وهو مائة من حيث هو مثلث وله حقيقة بالثبوت  
 كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى  
 ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها وتلك  
 هي الفاعلية او العلة الناعية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية اقول  
 يريد ان يبين الى العلة وهي اما علل المهيبة الشيء او علل لوجوهه والاولى ينقسم  
 الى ما يكون الشيء به بالقيمة وهو المادة والى ما يكون الشيء به بالشكل وهو  
 الصورية والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بصياليها والاول  
 هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو الايجاد نفسه او كونه علة  
 للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة و  
 الموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباقية والجنس والنفس  
 وان كانا مقعدين للنوع لكنهما ليسا من العلة لان كل واحد منهما من النوع  
 مقبول على الباقيين بانه هو العلة والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين  
 ذلك فقول الشيء قد يكون معلوماً الى قوله كانهما علتاه المادية  
 والصورية اشار الى العلة المهيبة وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما  
 علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كـ والمادة والصورية تكمّلان  
 الاجسام المركبة وايضاً السطح ليس محلي للخط على الوجه الذي يكون المادة  
 للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

وفصل الثالث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له  
 في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصوتة لا بالجنس والفصل وقوله  
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما  
 انقسم على الفاعل والغائية لمحصل مقسمين ههنا لهما ولهم يد كالموضوع  
 او شرطية في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الغاية بقوله  
 او الغائية الى ان الغاية لا يقييد وجود المعلول بالذات بل يقيدها فاعلية الفاعل  
 فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول  
 فلهذا علم ان الذي يفهم من الثالث ويشك انه هل هو موضوع بالوجود  
 في الاعيان ام ليس بعد ما تشك عندك انه من خط وسطه ولم يثبت لك انه  
 موجود في الاعيان **استدل** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده  
 في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل  
 يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يستقر  
 اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصوتة ولذلك  
 ذكر الخط والسطر الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر  
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل  
 وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة الى العلة  
 الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصوتة  
 او جميعها في الوجود وهي علة لجمعية منهما **استدل** لما ذكر العلل  
 وقرر بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا اللفظ مشتملة على البحث من علل الوجود  
 اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بالمادة والعلة كيفية  
 تعلق احدهما بالآخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صوتة والى ما له  
 مادة وصوتة والنقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول  
 يحتاج في وجوده الى علة يوحدها والى موضوع يقبله والثاني يحتاج  
 الى علة موجودة فقط والشيء لم يتعرض لذلك هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية  
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصوتة والشيء يخص البحث

به بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعللة الموحدة  
 في هذا القسم يكون علة اما الصورة ووجدها او البصوطة والمادة معا مثال الاول  
 الجوار الذي هو علة للصورة السريعة ومادته وآليه اشار بقوله علة لبعض  
 تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المتفارق الذي هو علة للصورة  
 للجسم ومادته مثلا واليه اشار بقوله او لجمعها وعلى التقديرين انما يصير المادة  
 مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجمع بين المادة و  
 الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة المركب والى ذلك اشار بقوله وهي  
 علة للجمع بينهما قولا والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها  
 لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها فان العلة الفاعلية عنها وجود  
 ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لعلها  
 اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجوبها والمعلول لا  
 ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سبقت بيانه والغاية في القسم الاول  
 مقارنة لوجود المعلول بما هيته ووجوبها معا وفي القسم الثاني يوجد  
 متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعللة  
 لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فان وجود الغاية في هذا القسم  
 لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهية  
 المتقدمة وعليتها ليكن ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل في علة فاعلية الفاعل  
 والفاعل يكون علة لغيره وتلك المهية موجودة في مهية الغاية فيكون علة  
 لغيره وجوبها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك وروقول الشيء  
 ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل اي يصير اليها  
 ضا فاما بالقسم الثاني واعني من الغايات التي لا تحدث بالفعل الطبيعية  
 كالحركة والشمس الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال ان تلك الغايات  
 موجودة في ادائها ولا ان يبق اذ موجودة في الخارج لان وجوبها اعتققت  
 على وجوب المعلول لان تلك الغايات غير موجودة وغير الموحدة كما يكون  
 علة الى حين ولا خلاص عنه الا بان يبق ليس للافعال الطبيعية غايات فالحجاب

ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شئ كائن ما مثلاً لا يحرك الجسم الى حصول ذلك  
 الشئ فيكون ذلك الشئ مقتضاه امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها  
 بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة  
 ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعله حقيقة كل موجود في الوجود اقول  
 ان علة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجود تقدم الفاعل بالاطلاق عليها  
 ولا مادة لوجود تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل  
 ولا غاية لوجود تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود  
 علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان  
 لتحقيق اي معلول كان في الوجود فلهذا كل موجود اذا التفت اليه  
 من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب بالوجود نفسه  
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب  
 لم يجب ان يبقى انه مستغنى بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قران باعتبار ذاته  
 شرط مثل شرط عدم علة صار مستغنى او مثل شرط وجود علة صار واجباً وان لم  
 يقتض بها شرطاً الى حصول علة ولا عدسها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو كما  
 فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب لوجود  
 بذاته واما ممكن الوجود بحيث انه اقول يريد قسم الموجود الواجب لذاته والممكن  
 لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم  
 من القادر بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى  
 اشارة ما حقه في نفسه الا مكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس  
 وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلهذا  
 شئ او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن  
 لا يوجد الا لعلة تقايره وتقديره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة  
 الى غيرها او لا يحتاجه والثاني باطل الاستحالة ترجيح احد الشئيين متساويين من  
 غير مرجح فاذن الاول حق والثاني اشارة بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته  
 الى فساد القسم الثاني وتبينه فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وتقوله فان صار احد هاتين اولي فلهما شي  
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **ثلبه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية  
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكن في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون  
غير واجبة ايضا ويحجبها ولا تزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب لوجوه  
لذاته وتقدير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير ما واجب  
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالقوله في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يسدور  
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشئ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب  
والثاني لانه ظاهر القسار ويسبب اخرى ذكره في ما بعد بل ذكر الثالث وراى  
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير  
وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن  
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر تقسيما والشئ قرر على الوجه الاول  
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول والممكنات  
لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شئ محتاج اليها جملة ان الاحاد الممكنة وكل  
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها  
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل  
موقوف على بيان ان السبب لا يجب ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ  
لوجاه ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم  
جائزا اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فمر لوجوه التسلسل  
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشئ تساهل فيه هذا  
اذ كان في غرضه ان يذكر في اول النمط الخامس **اقول** على هذا الكلام صراحة لفظية  
وهي ان استثناء الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استثناء الى معدوم فالواجب  
ان يتقن ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة  
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون  
في احد هاتين معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه كما في اسناد كل  
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومولد هذا الفاضل هو هذا المعنى ما اعترضه المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الاحداث  
 المعنوية امثاله **شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانه يقتضي**  
 علة خارجة عن اتحادها **اقول** يريدان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها  
 محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الاستطاعة ليعمل الدعوى اعلم ما خذا بان حكم  
 على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد  
 منها معلولا بالاحتمال الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان يقتضي  
 علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا واما يجب باحاد ما **اقول** هذا  
 تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضحه فسادا والقسم الاخر  
 وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل  
 الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها  
 فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل  
 بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة ببيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل  
 الاحاد ما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بطلان نفس الشئ لا يكون  
 علة لها والثاني بطلان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجه كل واحد  
 ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزاها يكون على ثلاثة انواع  
 احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالنقطة الحاصلة  
 من اتحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع  
 كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك  
 بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب  
 الاسطقسات والاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ  
 وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول  
 حكم الشيخ عليها بان الاتحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضي علة  
 هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد  
 منها معلولا لان علة اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد  
 من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض فرض



علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ولي منه بالعلية قوله واما ان يقتضى على  
خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي تعالى شأنه اقول متعلاظ وفساد الاقسام المذكورة  
دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شئ من احادها فهي علة  
اولا الاحاد الجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت  
بأحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلو لم يكن  
علة للجملة على الاحاد اقول لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة  
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت  
اولا علة لواحد واحد من الاحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير  
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع  
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشافعي  
لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يقتضي بان يقال بعض الاحاد ليس  
بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعله وكل وليس بعلة لجميع الاحاد  
ليس بعلة للجملة فاورع هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك ان  
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها اخير شئ من احادها والا شبه ان مراد ببيان ان  
الممكنات لما اقتضت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للاحاد  
افرادا كما قد ساء اشارة كل جملة مترتبة من عللى ومعلولات على الولاء وفيها  
علة غير معلولة هي طرف لانها ان كانت وسطا هي معلولة اقول قد بين مما مر ان كل جملة  
مشتتة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية  
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فلو كان كذلك فهو ما ذهبنا  
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة  
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية  
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلولات احتاجت الى علة خارجة  
عنها لكنها اتصل بها لا محالة طرف فظهوره ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف  
ونهاية فكل سلسلة يلتزم الى واجب الوجود بذاته اقول بل ما فرغ من بيان المقدمات  
التي لا نتج للتقدم ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية



او غير متناهية فلا يخالوا ما ان لا يكون مشتقة على علة غير معلولة او يكون مشتقة  
 عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجية عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن  
 ان يكون تلك الخارجية ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة  
 تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها  
 على طرف فكل التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما امر فاذن كل سلسلة  
 ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظهر وهو ما قد تقرر له ان الذي اراد الشيخ تفرقه  
 واعلم ان الدوران كان ظاهرا لفساد كنهه على تقدير وجوده لا يلزم منه  
 المتعطل ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت  
 البيان المذكور متنا وكلاهما يقرر بالشيء له نسبته اشياء في بعض النسخ تنبيه كل  
 اشياء مختلفة بلعيا فيها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لا يلزم من  
 لوازمه ما يختلف به فيكون للتحالفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون  
 ما يختلف به لازم ما لا يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا  
 منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون  
 ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر <sup>ففي هذه النسخة يجازيها</sup>  
 في بيان تنجيد واجب الوجود وتقررها ان الاشياء قد تختلف بالاحيان كونه  
 الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاحيان بل اما بالاعتبار كالعقل والقلب  
 او بخير ذلك والاختلاف بالاحيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر في الانسانية  
 وقد يتفق في امر عارض كونه الجوهري وذلك العرض في الوجود فلهذا تختلف بالاحيان  
 المتفقة في امر مقوم تشتمل الاحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما لا يختلف  
 به والثاني ما يتفق فيه واجتماعها لا يخفى اما ان يكون معا متناع انفكاك من احد  
 الحاكمين او لا يكون والا فكل هو اللزوم والثاني هو العرض واللزوم لا يخفى اما  
 ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمبكر وهو  
 كالحیوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون  
 من جانب ما به الاختلاف وهو محلا متناع كون الحيوان ناطقا واعجم  
 متا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما عرض في الكتاب

اما ان كان شيئاً واحداً وكان لازم ما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز  
 التكثر كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه منحصراً أو شخصه  
 ذلك وهذا المريد كفي الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما  
 العروض فلا هو ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف وجوباً ايضاً  
 ليس بممكن وهو كالوجود العارض لهذا الجوهري وذلك العارض عند اطلاق هذا  
 الموجود وذلك الموجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودا  
 وعارض لدايتيها المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضاً ليس بممكن  
 وهو كالانسانية العروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك  
 الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما يختلف به من الشخصية  
 وما في الكتاب غنى عن التطبيق اشراكاً قد يحسن ان يكون مهية الشيء سبباً لصفة  
 من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل الخاص بحدوده ولكن  
 لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست  
 هي لوجوده او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود  
 قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً  
 لصفة من صفاته كون الانثينية سبباً لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي  
 الفصل سبباً لصفة ككون الناطقية سبباً للتعجبية ومثال كون صفة ما هي  
 الخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون التعجبية سبباً للناطقة ومثال كون مهية  
 ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه  
 صائغاً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد  
 بسبب المهيية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك سائر صفات الوجود  
 من المهيية وصدور بعضها من بعض وليس يخرج صدور الوجود من شيء منها  
 والفاضل الشارح قد اضطر في هذا الموضع اضطر باطن بسببه ان يحسول  
 العقلاء وافهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود  
 لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بل لا بل كثيرة استفادها منهم وحكموا  
 ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان جوباً لواجب الوجود

الممكنات تعالى عن ذلك فخرافه لما رأى وجود الممكنات اصل عارضاً لمهيتها وان كان  
 قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضاً  
 عارضاً لمهيتها فخر وسبح لا تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظهر ان لا محيل لوجود الواجب  
 عارضاً لمهيتها لانه اما كون ذلك الوجود مساوياً للموجودات المعلولة واما وقوع  
 الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الخلط  
 هو المحيل بمعنى التفرع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة  
 انما يقع عليها الا بالاشتراك اللفظي وقوع الغير على مفهوماته بل بمعنى واحد للجميع  
 ولكن لا على السواء وقس على ان على اشياء بل على الاختلافات اما بالتقديرية والاشياء  
 وقوع المتميز على المقدر وعلى الجسم في المقدر واما بالا ولوية وعدمها وقوع الواحد  
 على ما لا ينقسم اصلاً وعلى ما ينقسم بوجه اشهر عن الذي هو به واحد واما بالشد في  
 والضعف وقيام الاشياء على الشدة والعاجز والرجوع جاءهم مجتمعة هذه الاختلافات  
 فاذ ينقسم على الشدة والعلو بالمتقدير والتأخير وعلى الجوهر والعرض بالا ولوية  
 وعدمها وعلى القدر وغير القدر كالسواد والحركة بالشد والضعف بل على الاشياء  
 والتميز بالوجود الشدة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء  
 يستمر ان يكون مهيتها واجزء مهيتها لتلك الاشياء لان المهية لا يختلف لاجزءها  
 بل انما يكون عارضاً خارجاً كما لا نزاعاً او مفارقاً كما لا يمتنع البياض المقول على  
 بياض الشدة وبياض العاجز لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لها بل هو  
 اصل لا جزء ايها في خارج وذلك هو لان بين طرف التضاد الواقع في الاشياء  
 انما هو من كون لا نهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل مهية  
 منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحرق والسواد بالتشكيك ويكون ذلك  
 المعنى لا من تلك الجهة غير مفهوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب على  
 وجود الممكنات المختلفة بالمراتب التي لا اسماء لها بالتفصيل لا أقول على مهيات  
 الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضاً يقع عليها وقوع لا من خارج  
 غير مفهوم واذ انظر هذا فقد اخل مشكلات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود  
 يقع على ما تحت معنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي مفعولاته

التي هي وجوب الواجب ووجوب المحككات والحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد يشترك  
 في لازم واحد أو في اثنين أو في ثلاثة أو في أربعة أو في خمسة أو في ستة أو في سبعة أو في ثمانية أو في عشرة أو في  
 اثنين أو في ثلاثة أو في أربعة أو في خمسة أو في ستة أو في سبعة أو في ثمانية أو في عشرة أو في عشرة أو في عشرة  
 لا يشترط أن الوجوب مشترك فهو من حيث هو وجوب يقتضي أصح من الماهية  
 أو لا عرفها ولا يقتضي شيئاً منها أو الأول والثاني يقتضيان تساوق الواجب والممكن  
 في العوض والأعروض والثالث يقتضي احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجوب  
 أحدهما عين عارض ووجوب الآخر عارض والوجوب ماعرفة خاص واعتبار الآخر المشترك  
 الواقع على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضي إنبهار العين بخلاف سائر  
 الأنوار وكذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضي استعمال الحسيق  
 أو استعماله بتبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك باختلاف منزهات  
 النور والحرارة بالماهية وإيضاً لو كان الوجود متساوياً على ما أفنده لكان المختار به السبب  
 يقتضي العوض هو الممكن أما الواجب فلا يكون مختاراً لأن عدم العوض لا يجوز  
 إلى وجوب سبب بل يكفي فيه عدم سبب العوض على أن الحق ما ذكرناه أو لا ومنها  
 قوله أنفقتم الحكماء على أن عقول البشر لا يدرك حقيقة الإله ولا أنها تدرك  
<sup>بعض</sup> كاشف والوجود عندهم أولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقة وجوده  
 لأن دليلهما الذي عليه يقولون وبه يصدقون قولهم أنا العقل صهيبة للثلاث  
 مع الشاقي في وجوده والمعلوم تغايرها ليس بمعلوم فهما وسواء تعاينهما  
 وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته وأما الفرق فالجواب بالحقيقة  
 التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المختلف لسائر الوجودات بالهوية التي  
 هو المبدأ الأول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي  
 هو لازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أولى التصور وأما ذلك اللازم  
 لا يقتضي إدراك المثلوم بالحقيقة ولا لوجوب من إدراك الوجود إدراك  
 جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير منزهة وكون  
 الوجود منزهة لا يقتضي مغايرة حقيقةه تعالى للوجود المطلق المدرك  
 لا لوجوبه الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا لغير الوجود

مع القبول السلبية التي لا مدخل لها في عليية وجود الممكنات فان العدم لا يكون  
 علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي للوجود  
 الممكنات والجواب ان حقيقة العاجب ليست هي الوجود العام بل هي محض وجود  
 الخاص المختلف لسائر الوجودات ببقائه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة  
 النوعية يعبر على كل فرد منها ما يصير على منائر افرادها كما ذكرنا في اسباب هيولها  
 الا فلا في ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب  
 كون الاعداد الكمائية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز  
 ان يختلف مقتضياتها اعني العرض للهية والاعراض وكالجواب ان الوجود  
 ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها  
 بالانطاط والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
 الهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم  
 العلة بالوجود الا تأثيرها او سر يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للتقدم بجارية  
 اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء  
 لا يكون مشروطا بنفسه وايقنا هيبان التقدم هو التأثير لا العكس للهية  
 لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وسر يكون كغيرها في الاعيان اعني  
 وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هفت ثم قال كما كانت  
 للهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة  
 له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للهية شبيهة  
 في الخارج دون وجودها اثران الوجود محل فيها وهو فاسد لان كون الهية  
 هي وجودها والهية لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل  
 منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج  
 وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود  
 وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار بعده فاذا ان اتصاف للهية به بالوجود ما سر  
 عقلي ليس كما تصورات الجسم بالبياض فان الهية ليس لها وجود متفرع والعارضة  
 المسماة بالوجود وجود اخر حتى يتجه ما اجتماع المقبول والقابل بل الهية اذا كانت

فكانها هو وجودها والخاص ان المهيبة انما يكون قابلة للوجود عند وجودها  
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل  
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكون علة لصفته او ذلك يقتضي  
 كونها مؤثرة من غير اقتنائها بالوجود لانها لو اقتربت به لم يكن وجودها علة بل  
 ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي  
 موجودة او معدومة والجب ان عدم اعتبار الوجود مع المهيبة عند اقتضاءاتها  
 صفة كذاتية انما كانا من الوجود حالة الاقتضاء فان انما كونها من الوجود من حيث  
 هي هي حال فذلك ان يكون مؤثرة فان لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود ان ي  
 لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان سادس المراتب الذي ذهب اليه هذا القائل وهذا  
 لما حشفت فان كانت مؤثرة الى الاطباء غير متعلقة بمقتضى الكتاب او في هذا الوجه  
 لكن لما قال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل كبرية لاهية مشا  
 ان هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مثل اقسامه واجبا لئلا يفسد عقائد  
 للمتدينين باقتضاءاته اشياء اخرى واجب الوجود والمتعين ان كان تعيينه ذلك  
 لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل ان كانا اخر فهو  
 معقول لانه ان كان وجود واجب الوجود لا من ما لتعيينه صار الحقيقة وجودا لا مظهر  
 غيره او صفة وذات في حال في واحدة وان كان عارضا فهو ولي بهية لان يكون لعل  
 وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو علة فان كان ذلك وما يتبعها لان به مهتبه  
 واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا الحال وان كان  
 عروضة بعد تعيين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام شرح استقر في هذا  
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره اعم واجب الوجود  
 ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج بل لا يوجد  
 في الخارج مستغنى ان يكون موجبا لغيره ثم ان تعيينه اما ان يكون هو كونه  
 واجب الوجود لا غير ولا يكون لذلك بل يكون لا من غير كونه واجبا للوجود  
 اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب  
 واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجوب المتعين معلولا لغيره  
 لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما للتعينه او عارضا له او معترضا  
 ومثلن وماله وهذه هي الاقسام الاربع المذكوته كلها محال والى هذا القسم  
 اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول بشرطه وتخصيصه  
 لاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجوب لازما  
 تعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته  
 على التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجوب بسبب  
 وعينه للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقر بطلان ذلك في الفصل  
 تقدم وذلك معنى محال لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه  
 ان الوجود لازما للمهيته غير اوصفت ذلك في قوله انا علمنا ان الضرور لا يتحقق  
 الا اذا كان المثلن وم او جزء منه علة او معلولا مساويا للامر او العلة ومنه او كانا  
 اولى علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون  
 له والا فساد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال  
 بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عارضا لتعينه المعلول  
 اولى بان يكون محالا لان عرض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار  
 لسبب يقتضي العرض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن ايضا عفت الافتقار  
 لغيره وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون عارضا ثم اشار  
 الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجوب الواجب بقوله  
 ان كان ما يعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون  
 واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واية اشار بقوله  
 هو علة تقرر على بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون  
 عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث  
 هو طبيعة خاصة غير عامة ولا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعرضا  
 للتعين يبين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعيين آخر خصصها او لا ثم  
 عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذا ان القسم الاول ان التفسير



المعول قد عرض للوجوب الواجب من حيث هو جمعية لا عامة ولا خاصة فتراسها  
 قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك المتعين المعول وهو محال انه  
 يقتضي ان يكون وجوب الواجب المتخصص معولاً لعل ذلك المتعين والشارع اليه  
 بقوله فان كان قد اتي وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة محالة بتخصص مهية واحدة  
 بحيث هو وهذا محال واللفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المتخصص في قوله  
 وتقرر بان الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجوب الواجب وما يتعين به مهية  
 الخاصة للمعول ذلك المتعين واحداً فتلك اهلية اي علة التعيين الذي هو  
 علة تخصص مهية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون المتعين المعول قد عرض  
 للوجوب الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين آخر ما هو  
 وهو محال لان الكلام في ذلك المتعين كاللزام في المتعين المعول المستلزم  
 والى ذلك اشارة بقوله وان كان عرضاً بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك  
 وتبقى من الاقسام الاربعية قسم واحد وهو ان يكون المتعين المذكور لازماً للوجوب  
 الواجب مع كونه معولاً لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجوب  
 واحداً معولاً للمتعين وشارة اليه بقوله وباقي الاقسام محال وما بين استحالة  
 الاقسام الاربعية باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعية  
 من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجوب  
 واحداً وهو المطلوب قاله فاضل الشارح لجعل قوله واجب الوجوب المتعين  
 الى قوله فلا واجب وجوب غير احد الاقسام الاربعية وهو كون المتعين  
 لازماً للواجب الوجودي وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لازماً لآخر فهو معول  
 قسمًا ثانياً وهو كون المتعين عارضاً وآوياً وقوله لانه ان كان واجب الوجوب لازماً  
 لمتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسمًا ثالثاً وهو كون واجب  
 الوجودي لازماً للمتعين وقوله وان كان عارضاً فهو اولي بان يكون لعل رابع  
 الاقسام وهو كونه عارضاً للمتعين قال وعند هذا تعرفنا ما الاقسام الثلاثة  
 الاخيرة وبه صحة القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضاً  
 لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكمل القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلان



واما في هذا فمحل عليه قوله وباقى الاقسام فح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه  
 اشهدا نظرا في على متن كلامه والله اعلم بالصواب الفاضل المشارحه ذكر ايضا  
 ان هذه الطبيعة مبنية على كون ممكن واحد من وجوب الوجود والنعين اصلا  
 شيئا حتى يصير عليها التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا  
 لما كان ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطلب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبية  
 فيكون عنادية وايضا الاستدلال على انها متحدة في ذلك وانما هو ان الوجوب  
 والامكان والاعتناع او صواب اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والافتناء واحد  
 والا فستحال بل لا يكون لها فاع ولا فاع لان الشيء لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم  
 في الواجب الذي لا يمكن ان يكون ان يقر انه سلبى واما النعين فلا شك في ان الطبيعة  
 الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب ذات كثر  
 ان يتكرر با حصة في ذاتها او يتكرر بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا  
 الفصل وقول الفاضل المشارحه ان عينات لو كانت شيئية لا مشترك في كونها عينات  
 وانما كانت بتعينات غير هاليس شيئية لان تعيينات الاشياء من حيث تعدد هاليس  
 لا يتكرر في شي ومن حيث يشترك في شي فليست بتعينات وقوله انضمام النعين  
 الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشي ايضا  
 لان الطبيعة بتعين بالفصول كالانواع المركبة من الامناس والفصول او بانفسها  
 كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح لان يكون عامة عقلية  
 لان يكون خاصة شخصية فكما ان بالاضيات معنى العموم اليها يصير عامة كذلك  
 بالاضيات التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعيين اخر ولهذا ان التعينات  
 بالاضيات سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان  
 شيئا عديا وامثال هذه الاعداد يصح لان يصير فصولا فصولا عن ان يكون  
 هو امرض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق  
 ان يدرج في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى  
 الممكنات في الوجود وبيانها يقين فيتركب مهيته فليس بشي ايضا لان الوجود  
 الغير العارض لمهيته يثبت الوجود العارض للمهيته بالاعراض الذي

لا يلزم من تقييد الوجود به تركه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة  
نوعية يميز اشياء متباينة نواعه عليه كما ظن في اثره اهل ان الاشياء  
التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعقل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها  
المقوة القابلة لتأثير العلة وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان ينفذ  
شخصاً واحداً واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحتمل على كثيرين فتعين  
كل واحد لعله فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف  
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم  
ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعيينها لان ما لم ينعينها  
كان تعدد اشياء حسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشياء  
قوة قابلة لتأثير تلك العلة لم يتعين تلك الشخص والقدرة القابلة لتأثير العلة  
اما يكون للمادة او بسببها فاذا لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعين بالاشياء  
اما اذا كان تعيينها لان ما لم ينعينها كان من حق نوعها ان ينفذ شخصاً واحداً  
فلم يتعين بالاشياء اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض نبيه عليها  
وقاذا فاقابل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب  
الوجود يستحيل ان يكون نوعاً للاشياء وبما انه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم  
وهي ان التعيين اذا كان عارضاً للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منقصة  
كانت عامة شاملة للاجناس والافانواع تشرافاً تبين ههنا ان السقوة المشتركة  
بالتعين العارض يجب ان يكون مادية فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود  
ليس بمادي انجب ان واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص واما  
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها  
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فليجاب عنه  
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر  
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعنى المادة  
فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط وعلم  
ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بأمر عارض إنما يتكرر ما هيأتها ولا على كل شيء مماثلة بأمر ذاتي فإن المتماثلات  
 بالجنس إنما يتكرر لخصوصها بل هو خاص بمتماثلات نوعية فحصلت من شأنها أن يوجد  
 في الخارج غير مختلفة إلا بالعارض ولما لم يكن الوجود كذلك <sup>سينقضي</sup>  
 النقص الذي أوردناه الفاضل الشارح بأن الوجود يتكرر في الواجب والممكن من  
 غير مادة **ثم نيب** قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذات  
 وان واجب الوجود لا يق على كثرة أصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وإذا دققناه بحسب  
 تعين ذاته أن التعيين ليس نرا ثباتا على ذاته فإن التعيين إنما يكون نرا ثباتا عند كون  
 الذات مقولة على كثرة اشتراكها لوائتتام ذات واجب الوجود من شيئين أو شيئا  
 بجمعه لوجب بها <sup>لها</sup> وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود مقبولا  
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمال **اقول** يريد  
 التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنحصل ذلك في  
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن أجزاء تتقدم المركب  
 كالعناصر المركبات وقد يكون عن جزء أصيل يتقدم المركب كخشبة السرة  
 وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرة ولا يكون وجود الجزء  
 اللاحق متقدما على وجود السرة ولا انقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمحصل  
 إلى أجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الحيوان والصورة وقد يكون  
 بحسب المهية كما للنوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيبات الانقسام  
 يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب والمنقسم إنما يجب بما هو جزء له <sup>لها</sup> ليس هو  
 فإن الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب أن ذات واجب الوجود لوائتتام من شيئين  
 أو شيئا ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب  
 من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذات مهية أخرى غير الوجود الواجب انصرفت  
 تلك المهية بحسب الواجب فصارت واجب الوجود كما في الإنسان المنتصف بالوحدة الصا  
 بذلك واحد كان الواحد من أجزاء معنى المهية المذكورة أو كل واحد منها  
 كالشيئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوله ههنا  
 فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى مهية ووجوب ووجه مثلا ولا في الكمال

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الطبيعى والصورة لا يتقدم  
 احد جزئيه وهو الطبيعى لان الطبيعى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك  
 قال الشيخ وكان الطبيعى من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الطبيعى كائن  
 الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو  
 كالصورة الاولى وقال ان قيل لعل المهيبة المركبة وان كانت ممكنة لا تنفصل  
 الى اجزائها لكنها واجب الوجود لا يستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
 اجزائها واجبة اجبيتها بان الواجب من اجزاء تلك المركب يمتنع ان يكون الا واحداً  
 لما من والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير ممكن اقول فظهر من ذلك  
 ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التقيد ولذلك اخبرها الشيخ عنها واقول المنطق  
 ههنا كون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمشكلة التقيد اقول  
 بانه مبنى عليه لا يتخلو من تعسف وذلك ظاهر اشتراك كل ما لا يدخل  
 الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له ومهيبة  
 ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غير ذلك  
 الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهيبة بالقياس الى مهيبة واما تمام مهيبة  
 بالقياس الى الشئ صها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم  
 ذات الشئ فليس بمقوم له في مهيبة بل عارض متخرج فكل ما لا يدخل الوجود  
 في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيبة او تمام مهيبة فالوجود غير مقوم له ومهيبة  
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود  
 لا يكون بسبب المهيبة فاذن وجوده من غير ذلك المقصود ان الوجود داخل  
 في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا في العقل  
 بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو  
 نفس ذاته وهو المراد من قوله مهيبة هي بنيتها تلبيه كل متعلق  
 بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته اقول الجسم المحسوس هو الاحكام النوعية  
 ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلومة لا معنى كالاول  
 الثانية الى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والا اول يجب  
 بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدر عليه ان يوجب به  
 لانه لا ينافي قولنا ويوجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كذلكها  
 ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمية  
 الكمية والقسمية المصغرية الى هيو إلى وصورة **اقول** المقصود بيان  
 ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى  
 ولا في الكم فيما سبق قال وايضاً فكل جسم محسوس فتجد جسمًا آخر  
 من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **اقول** وهذا برهان آخر  
 على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم آخر من نوعه  
 ان كان ذلك الجسم مختصراً او من غيره ان كان ذلك كياناً نوعه في شخصه  
 هذا اذا اخذت الجسم جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصلاً على ما صارت الاشارة  
 اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسمًا آخر من نوعه بمعنى لفظه الا من قوله الا  
 باعتبار جسميته ناقض للمعنى النقي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل  
 جسم نوعي فتجد جسمًا آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته  
 وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما ص وهي ان كل ما تجد مشابهة  
 من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس كل متعلق به معلول **اقول** وهو الجامع  
 من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارته** والواجب  
 لا يشارك شيئاً من الاشياء في مهيته **اشارته** لان كل مهيته ما سواه **اشارته**  
 مقتضية لا مكان الوجود واما الوجود فليس بمهيته **اشارته** ولا جزء من مهيته **اشارته**  
 اعني الاشياء التي لها مهيته لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها  
 فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جسمي ولا نوعي فلا يحتاج  
 اذن الى ان يفصل عنها بمعنى فصل بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد في التركيب  
 بحسب المهيته عن الواجب فتبين اولاً انه لا يشارك شيئاً في مهيته **اشارته** لان مهيته  
 ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي ان كان الوجود فقط وحقبة **اشارته**  
 هي الوجود الواجب **اشارته** عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شريك الوجود الممكنة في الوجود  
فقال اما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء شيء بل هو طار على الاشياء التي لها  
مهيته غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونه في الخارج فهو  
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشترك  
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل  
عن الاشياء بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعين اشتراك  
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون  
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منجمله ما من ذكره فلا وجه  
لايرادها ولا اشتغال بجوابها وقوله ان الشيء الذي في الهيات الشفا انفصال  
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر لا اذ قال الوجود لا بشرط بل امر  
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب بل كجوابه  
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيء لا ينفى الاعتيادات عن الواجب  
والشيء لا يضر باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته  
لا يحتاج الى انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك  
في انفصاله عن متحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جسد ولا فصل  
**اقول** قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل  
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفى  
التراكيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقى الحد مقتضى لذلك عندنا  
ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيء  
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد ود غير مركبة  
من الاجناس والفصول وبعض السبايط يوجد لها لوازم يوصل الى ذهن تصوره  
الى حاق الملزومات وتعرفها بها بما لا تقصر عن التعريف الحد وهذا ما ذكرت  
في المنطق ولزم عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حله  
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل  
الى حقيقة بل لا وصول للعقول الى حقيقة فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تلبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعبر الاول  
 وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجواهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع  
 الذي هو كالمركب للجوهر ليس تعنى به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى  
 يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا في  
 موضوع اصلا فضلا عن كسيفيته ذلك الموجود بل معنى ما يجعل على الجوهر كالمركب  
 ويشترك فيه انجواها النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه صهيته و  
 حقيقته مما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الجمل يكون على زيد وعمر ولذا استهوا  
 لا اعله واصاكونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع  
 فقد يكون له بعله فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يجعل على زيد كالجنس  
 ليس يعبر حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا صهيته يلزمها هذا الحكم بل الوجود  
 الواجب له كالمهية لغيناه واما علمه انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولة  
 المشهورة كالجنس يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن  
 من مقولات المهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لا في موضوع جزء من المقوم  
 مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة  
 في موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لجنس له وجوابه  
 بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته الكتاب ظاهرة **اشارته** الضدي يقال  
 عند الجهل على مساو في القوة مما نفع وكل ما سوى الاول فمعلولة له والمعلول  
 لا يساوى للبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند النجاص  
 بشارته في الموضوع معاقب له غير مجزا مع اذا كان في غاية البعد طباعا  
 ولا ولا لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه وهو  
 غنى عن الشرح **تلبيه** الاول لا ضده ولا ندله ولا جنس له ولا فصل له و  
 لاحد له ولا اشارة اليه الا لصرح العرفان العقلى **اقول** الند للثل والتظليل  
 والباقي ظاهرة **تلبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قويم بربى عن العلائق  
 والعهد والمعاد وغيرها مما يجعل الذات مجال زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه  
 فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم الواجب لوجوب فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق بالوجود بالغير فهو قديم فقد  
تفسير القوم برأي عن العلائق أي عن جميع أنحاء التعلق بالغير وعن العهد أي  
عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك وما يجري مجرى ذلك لقول في كلامه عليه  
السلام في كلامه بعد وفي عقل فلان جملة أي ضعف وعهده على فلان أي ما ادرك  
فيه من جبريل فاصلاحه عليه وعن المواد أي عن المصالح الاولى وما بعد ها من المواد  
الوجودية وعن المواد العقلية كالمشيآت وعن غيرها مما يجعل الذات  
بحال زائدة أي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا أو مخيلا  
او موهوما والباقي ظاهر وقد حاله على ما تبين في الموضع الثالث تسليمه تأمل  
كيفية الحق ببياننا في ثبوت الاول ووحدة انيته وبرأيه عن الصفات الزائدة  
بغير نفس الوجود ولما يحتمل الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا  
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود  
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود  
والى مثل هذا التفسير في الكتاب الاظم سنرى حراياتنا في الافاق وفي انفسهم  
حتى يتبين له حانه الحق أقول هذا حكم لقوم ثم يقول اول حركته  
بربك انه على كل شيء شحيذ أقول ان هذا حكم الصديقين قوله الذين يستشهدون  
به لا عليه أقول المتكلمون يستدلون بحججهم والاحكام والاعراض على  
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة والحق كما ان الطبيعة  
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال الحركات لآل  
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود  
مبدأ اول وما الاطمينون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن  
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم  
يستدلون بصفاته على كيفية صدق ورافعاله عنه واحد بعد واحد فتمت  
الشيفرة بهذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف ونفذ  
لان اولي البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعامل واما  
الذي هو الاستدلال بالمعامل على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو انما



كان المطلوب علة لغيره لا بطلان كما بين في علم البرهان ثم جعل المترتين  
المذكورتين في قوله تعالى سنزلهن في الآفاق في انفسهم حتى يتبين لهما انه الحق  
اوله بكيه بربك انه على كل شئ شهيد اعني مرتبه الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس  
على وجود الحق ومرتبه الاستدلال بالحق على كل شئ باعراء الطريقين ولما كانت  
طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصدقين فان الصدق هو لازم للصدق

### الخط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا الخط  
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غيب مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد  
وهو انه قد يسبق الى الوجود العامية التي تطلق الشئ الذي يسمونه مفعولاً بالشئ  
الذي يسمونه فاعلاً هو سجنه المعنى الذي يسبق به العامة المفعول مفعولاً والفاعل  
فأعلاً تلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك  
يجزم الى انه قد حصل التشريع من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه  
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً  
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقولم البناء حتى ان كثير منهم لا يفتقر الى شئ  
ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضره ووجود العالم  
لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى ان اوجده اى اخرج من العدم الى الوجود  
حتى كان بذلك فاعلاً فاعلاً قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد  
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى  
من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقاً الى موجد آخر والبارى تعالى ايضاً  
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد  
في هذا قول الجمهور يعني ان احتياجه الشئ المفعول الى فاعله انما هو  
للمعنى المشترك بين معنى الفعل والصنع والابداع وهو حصول وجود المفعول  
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاحداث فقد استغنى عنه  
حتى ان الفاعل على بقى المفعول موجوداً وانما حمل اهل التمييز منه على ذلك  
شيئاً من احدهما مشاهد بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والشاف

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوبه  
 يكون تحصيله الى اصل وهذا خلف واثاني ان الفعل لو كان بعد حدث محتاجاً  
 الى الفاعل لكان محتاجاً اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك  
 ويتسلسل فتقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن  
 إشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد  
 فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء إشارة الى نظر أهل التميز منهم  
 في ذلك واستدلوا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح واما قال وقد يقولون  
 ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انه  
 وان لم يجعلوا الجوهراً حال بقاءه محتاجاً الى الفاعل لكان جعلوه محتاجاً الى الاعراض  
 غير باقية بي جدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من ينسبته منهم  
 او غير ذلك من سائر الاعراض عند من لا ينسبته فهو لاء وان لم يجعلوا محتاجاً  
 الى الفاعل في وجوده لكان جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده  
 فاذا نهم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون  
 بذلك وقوله لان العالم عند الاحتياج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل  
 إشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان صفتهم  
 الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية إشارة الى استدلالهم الثاني  
 تلبيته يجب علينا ان نحل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاحزاب  
 البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي أقول  
 لما ذكرنا الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة  
 انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه  
 الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة  
 وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي  
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل أقول وانما استعملت  
 لفظة الحدوث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول  
 ان كان شئ من الاشياء معد وماتراً اذ هو موجود بعد العدم بسبب شئ فانما

نقول له مفعول ولا ينال الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مسأويا او اعراضا و اخص  
حتى يختار مثلا الى ان يراه فيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ويتحرك  
من الشيء ومباشرة وبآلة ويقصد اختياريا او غيرا او بطبعه او تولدا او غير ذلك  
او بشئ من مقابلات هذه فلسفنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور  
ناشئة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فاننا نقول له فاعل والدليل  
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن  
او رد شيئا يقتض كون الفعل فعلا او ينقص تكريرا في المفهوم اما النقض مثلا  
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان  
كان فعل ما فصل واما التكرير مثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه  
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان اقول معناه اننا نختار  
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولا على الآخر مسأويا حتى  
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث  
مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس شرا شغل  
بيان كفيته التقاطع بين العيتين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث  
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مسأويا معنى المفعول واشار الى  
الزيادات فذكر اولها التي هي ان المحدث قد يكون حدوثه يتحرك من الفاعل و  
قد لا يكون شرا مباشرة ولا آلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو  
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون محدث  
الحركة عن الجسم مثلا حدوثه بالتولد لان الجسم يحدث او لا اعتمادا اخر يقولون  
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون حدوثه الاعتماد عنه حدوثه بالمباشرة ثم ذكر  
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحسوث بهما ظاهر والمقصود بيان  
ان المفعول لو كان مثلا مسأويا للمحدث بالاختيار او بالتولد كان اخص من  
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطبقون الفعل على كل احداث  
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطبقونه  
على معنى يعم الاحداث والا بداع فاستعمل ههنا على انه مسأويا لاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للفعل والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مساو  
 للفاعل واشكر مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصريح ان كان  
 هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مدخله في مفهوم الفعل استدلال  
 عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل  
 ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض  
 اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث  
 لغوي صرف والمتكلمون يقرمون ككون احدهما تكريرا والثاني تناقضا و  
 ويصرون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل  
 اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمثال هذه الحاشية  
 الى الادباء وانما كان الامر كذلك صحت ما قلنا لا اتوكل ليس هذا البحث خاصا باللغة  
 دون لغة ولذلك لم يفتقر الشيء على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف  
 هذه الانتماء في اللغة العربية بل اوردناها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك  
 بينهما وما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجزعا والايجاد والصنع كانهما  
 اشمل لا اعتبار بشئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون  
 عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق  
 قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فثبت  
 الشيء ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انه صرحوا بالحق نصطي على تخصيص  
 العرف لم يكن للشيء عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق مفهوم  
 من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعل تلاحراق ولا الماء فاعل  
 للتبريد ليس شئ وكذلك عليه ما جاء في كلامهم تقوتوا اول الدبر وتلقوا  
 آخره فانه يفعل بايدانكم ما يفعل بالاشجاركم وقول الشاعر عينا  
 قال الله كونا فكانتا معولا بالالباب ما يفعل المخمروا ومثال ذلك فانها  
 اكثر من ان يحصى وبالحكمة اذا جاز من حيث اللغة ان يقر فعل الدبر والمخمر  
 فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع  
 ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

عن التناقض على ان اهل اللغة فسر الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على انه ذهينا  
اليه قال فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس  
يغيرنا ذلك في غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجوب  
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق  
بفاعل وجوب المفعول واما كون هذا الوجود موصوفاً بانه بعد العدم فليس بفعل  
فاعل ولا بفعل جاعل فلهذا الوجود مثل هذا الجواز العدم لا يمكن ان يكون لا بفعل العدم  
فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود  
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكرناه اصطلاحاً من  
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواه كان هذا  
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاحاً عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب  
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصودنا شرعاً فى تحليل ذلك المعنى ذكر  
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم شىء  
ان العدم ليس متعلقاً بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس  
متعلقاً به لانه صفة واجبة مثل هذا الوجود فان كثيراً من الممكنات يلحقها  
اوصاف بحسب مهيتهما لذواتها لا شئ آخر فبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود  
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو ما وجب  
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبب بالعدم والا لاول اعلم من الثانى  
سببين فى الفصل الثانى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل او بالذات ايها هو  
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما لتعين الشئ المحتاج الى الفاعل ولتعيين  
سبب الاحتياج وكلام الشئ مجمل ومحمّل لهما الا ان حمله على الاول والى  
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث  
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الاحتياج  
التأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث  
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة فافادها لكنه  
غير متعلقة بمقتضى الكتاب **تكملة** **واشارة** فلان

المتعبدية لا هي الامرين يتعلق فتقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود  
 بذاته بل لغاية لا ينبغي ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغاية  
 دائما والثاني واجب الوجود لغاية وقاما فان هذين يحصل عليهما واجب الوجود  
 لغاية ولا يسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء  
 من خارج قما مسبوق بعدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص  
 من مفهوم الاول والمفهوم ما ان جميعا يحل التعلق بالغير واذا كان معينا  
 احدهما اعم من الآخر ويحل على مفهومهما معنى فان ذلك المضي بلازم بذاته واو  
 والاخص بعد ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس  
 لوحازهما ان لا يكون مسبوق بعدم يحجب جوده بغيره ويمكن له في حد نفسه  
 لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة  
 دائمة الحيل على المعنويات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاي دائما وكذلك  
 لو كان كونه مسبوق بعدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حال ما يكون بعد عدم  
 حتى ليستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير  
 المذكور في الفصل المتقدم هو كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير  
 كونه محذورا مسبوقا بعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر  
 الا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب  
 بغيره دائما الى مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره وقاما فان الواجب بالغير  
 يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالتوا  
 بالغير اعم من المسبق بعدم من حيث المفهوم وقد يحل عليهما مع التعلق بالغير  
 وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبره ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر  
 يحل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات والاخص  
 بعد لا وبسببه تبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم  
 ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فان لو كان لحقه الاخص  
 بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك اثبت القياس المذكور ان  
 المتعلق بالغير الواجب بغيره او لا وبالذات والمسبق بعدم ثانيا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير **تقرر** كذلك بان التعلق ليس للسبوق بالعدم بسبب  
 كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل  
 واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان ان هذا  
 التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير وانما ثبت  
 هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط  
 بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف  
 ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم للمفعول مسبوقا  
 بالعدم على ما ظنه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول  
 المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه  
 فتطحن حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله ثمذا تقرر ما في الكتاب واعترض  
 الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه **تقرر** فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم  
 فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل السالف في ان مقتضى الفاعل  
 هو وجوب الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان مقتضى  
 الحاجة هي الحدوث ام لا والدار ثم هل يقتضي مقتضى شام لا وهذا هو محل الخلاف  
 ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والغير الدائم ليس لان الدائم  
 يظهر ان يكون مقتضى الفاعل الدائم والنزاع لم يقع الا فيه وهو معاصرة على المطلوب  
 اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجوب الحادث مقتضى الفاعل اذ لا خلاف  
 فيه فليس بجهل لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اى شئ متعلق بفاعله قد  
 الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث  
 وقد ذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم  
 في صدر النظم واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق وذلك  
 فيحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان السبب  
 لتعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق الجمهور  
 من ذلك ان التعلق ساقط في جميع اوقات هذا الوجود ما وفي وقت حدوثه فقط  
 فان مقتضى ذلك في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة وما ظهر ان سبب

المتعلق هو الواجب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم  
 متعلق بالغير في وجوبه متادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ مما البحث عن علة  
 الحاجة اهو لا مكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان  
 هو الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن الشيخ ههنا بضار  
 كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو لا مكان وكان الممكن غير موجود وغير  
 متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه  
 لم يثبت ان الدائم هل يقتضي مؤثرا لا يقول فليس ايضا لانه يبين ان الواجب بالغير  
 لا ينافي الدائم وان علة المتعلق بالغير هو الواجب بالغير فالدائم ان كان واجبا  
 اعيان كان مقتضيا لا فلا وهذا القدر كان بحسب غرضنا ههنا ثم قال المحققون  
 ان الخلاف ههنا بين الحكماء والتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم  
 على تقدير بكونه انليا معلا لا علة انزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا  
 الدليل بل بما دل على وجوب كون الماثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة  
 فقد اتفقوا على ان لا يستعمل ان يكون فعلا فاعل مختارا فاذا قد حصل الاتفاق  
 على ان كون الشيء انزيا ينافي اقتضائه الى القادر المختار ولا ينافي اقتضائه على العلة  
 المرسية واما كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول لم هذا  
 صلي عن غير تراص الحكماء في ذلك لان المتكلمين يسمونهم صدر ولكنهم بالاستدلال  
 على وجوب كون العالم قد ثاب من غير تعرض لفاعله فعلا عن ان يكون فاعله مختارا  
 او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون  
 مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قد بيا وهو باطل جدا ذكره ولا فظهر  
 انه مقتضى فاحدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث  
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مقتضى الاحوال من  
 المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع  
 المبدأ الاول قد علموا ثمانية سموات المبدأ الاول فهم يبين ان يجعلوا الواجب لذاته  
 وبين ان يجعلوا المبدأ الثاني واجبة هي علتها وهذا شيء ان احقن واعين القصر ثم به  
 ان لا فلا يجوز ان يكون ذلك في ظهور انه غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول



مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون  
 فعلا فاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر را عن فاعل الى تام  
 في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعلا غير اذلي ولما  
 كان العالم عندهم فعلا اذليا استدلوا الى فاعل اذلي تام في الفاعلية وذلك في  
 علمهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم اذليا وذلك في  
 علمهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته  
 واختياره لا يوجدان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعية المختارين من  
 الحسومات ولا كفاعية المجبرين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيأتي تبيينه  
 في الآيات ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبلية الواحدة التي هي على الاثنين  
 التي قد يكون بها ما هي قبل وما هي بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل  
 لا يثبت مع المقدور مثل هذا فقيه ايضا تجد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك  
 القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل  
 ومع وبعد فهي شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرف على الاتصال وقد علمت ان مثل  
 هذا الاتصال الذي توارث الحركات في القادير امر يتألف من غير مشقات **اقول** يريد  
 بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قائل الذات متصل اتصال المقادير  
 اعني الزمان الا انه لا يتغير من تسمية في هذا الموضوع بعد وبما انه ان الحادث بعد لم يكن  
 يمكن ان بعد بية هذه مضافة الى قبلية قدر البت فله قبل لا يوجد مع البعد  
 لا قبلية الواحد على الاثنين وامثاله التي يوجد القبل والبعد منهما معا  
 بل قبل نزول قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم  
 لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون  
 قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصرف فهو غير الذات وهو  
 متصل بذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطر مسافة يكون حدوث هذا  
 الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون  
 بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلية وبعبارة متصرفة ومتجددة  
 مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذا القبلية والبعدية متصلتان اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في المطلب الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء  
لا يتجزأ فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل المتصل  
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واما علم ان الزمان ظاهر لا ينفك عن الهيئة والشيء  
قد ينفك على الشيء في هذا الفصل وسيتبين في الفصل الذي يليه الى مسهته ولذلك  
وسمى احد الفصولين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المسابح يتعلق بالطبيعات  
وانما اوردناها هنا لاحتياجها اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم  
انه انما ينفك ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والعبدية الخاصتين  
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والعبدية اللتان لا يوجدان معاً وذلك  
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لذاته بل لرفعها في  
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والعبدية للتشبيث بسبب الزمان  
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصورة المتحددة صلاحية للحقوق هذين  
المعنيين بهما لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا  
يجوز تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن  
سائر الاقسام القبلية والعبدية بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضا ليس بتعريف  
لان المعقول يجري مجرى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفاً  
الاينية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والعبدية اللاحقتان بالزمان اضافتان  
بالزمان لا يوجدان معاً الا في العقول لان التجزئتين من الزمان اللذين يلحقهما  
القبلية والعبدية لا يوجدان الا في العقول معاً فكيف توجد الاضافة  
اللاحقة بهما لكن ثبوتها في العقل لشيء يدل على وجود معروضها الذي هو الزمان مع  
ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه  
فما تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض القاضل بان هذه القبلية لو كانت  
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجودة آخر بقبلية اخرى  
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته  
وليتق ماسواء ما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات  
الخاصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يعجز عقله في جميع الاثر منه وان خذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في الحق قبليته المحر  
يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بالقطاع الاعتبار الذي هو  
يبدو فعلا اعتراضه بالثبوت عقليتان يجب ان يوجد معا وقد قيل انها لا يوجد  
معا هفت وذلك لانهما اثنا فتان عقليتان يجب ان يوجد معا هفتا في العقل  
ولا يجب ان يوجد في الخارج معا ويبدو فعلا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلي  
الوجودية للزم انصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشي ما يكون  
معقولا لا بسبب ذلك الشيء ويجوز الحق الاعتبار العقلية به من حيث هو  
معقول تحرانه اشتغل بالمعارضه فقال سيق بعض اجزاء الزمان على بعض هو  
هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوه لا تعلينه فيلزم من قولكم هذا  
ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنيت  
القبليه والبعديه العارضتان لغيرة عنه ليس بهنيد لوجوه الاول  
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهيمنة استحال تخصيص بعضها بعضا بالتقدم  
دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهيئة فيكون الزمان  
غير متصل بل مركبا من آفات الثاني ان تجويز وجود قبليه وبعديه لا يوجد ان معا  
في جزئين من الزمان من غير ان تغاش هما فيقتضي تجويز كون العدم قبل وجوه الحادث  
من غير ان تغاشهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القبليه والقبليه والبعديه  
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا لجزء آخر ولا يمكن مع القول  
بجاء اول الحادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحادث اجيب بان  
قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يد بعد معه لان اليوم ايضا امر يوجب مع القول  
وان سلمنا ان متاخره انه لا يوجب بعد معه كان هذه المسئلة عارضة له ما مظارفة  
لذا ايقروا كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس  
ويعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجب معه بل كان معناه ان اليوم  
لغير يوجب حصول امس فلفظ كان مشعرة بضمي زمان وذلك ليقته في  
ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعوية الزمان للحركة ايضا  
يقته في مبدل هذا البيان ووقع الزمان في زمان آخر والجاب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية تخرافا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتأخر ليسا بعارضين لبعضهما البعض بل اجزاء وبصير الاجزاء فيهما متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هي حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم  
 وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الاشياء اخرى وهذا معنى لحق التقدم والتأخر  
 الذي تبين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار بقرار بقرارها عدم الاستقرار كالحركة  
 وغيرها فانما يصيب متقدما ومتأخرا يصور عرضها له وهذا هو الفرق بين  
 ما يلحق التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانما قلنا اليوم وامس  
 لم يجز الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهوما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعلم والوجود احتجما الى اقتزان معنى التقدم باحدهما  
 حتى يصيب متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية لزمان اعنى معية  
 بشيئين يقحان في زمان واحد لان الاول يقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشيء واخرى يقتضى نسبتين بشيئين ليشئ كان في ملبس  
 اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين  
 بالمعية ويجتزى في الثانية اليه اشتراكا لان التجرد لا يمكن الامع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا لشيء فمعنى التغاير معنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة  
 ومتممك اعنى تغير متغيرا سواه لا يتغير ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقدم فان قبله قد يكون بعدا وقيل قد يكون اقرب فهو كـ  
 مقدار التغير هذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقوال يريد بيان مهية الزمان وتقريره  
 ان التجرد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجد  
 الامع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الموصوف  
 لان الشئ عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق  
 الوجود بتغير هو عرضي وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواضح لا  
 يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق بالحركة ومتممك والبيان المذكور

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهي حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تنافها في الامتدادات ولما سياتي في المطالسادي فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي التي ضعية الدورانية له وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكبر ومن النوع المتصل فالزمان كغيره قيد والتغير اعني الحركة وهذه ماهية وعند تبديها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تنبذ بزيادة المسافة وتقص بنبطها وكميته من جهة الزمان لان الحركة تنبذ بزيادة الزمان وينتقص بنبطها وليسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصفيما يوجب التقدم والتأخر مجتمعتين في الوجود والحركة يتجزئ بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجب المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التقدير الذي ذكره المتقدم وغرضي ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارا

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده محتملا  
وليس هو قدره القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه  
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير  
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر  
عليه قادر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده في موضوع بل هو  
اضافي فيقتصر الى موضوع ما فالحدث بتقدمه قوة وجوده موضوعا اقرب الى  
كون كل حادث مسلوبا تامي موضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو مقبل وجوه  
اما مستبعد الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذا كان له امكان  
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدره القادر عليه لان السبب  
في كون المحال غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير  
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يمكن سببا لنفسه وايضا  
كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه  
فاذا كان كونه ممكنا هو من مغاير كونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا  
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن  
ان يبيح جدا او بالقياس الى صديق ورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يبيض  
ابيض فاذا كان هو من معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامر بالاضافه  
اعراض والا عراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذا كانت بتقدم امكان  
موضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه  
فهو قوة وجوده والموضوع من طوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض  
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان  
صوتا فهذا تقرير ما في الكتاب واclar ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود  
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض فالامكان  
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون لشئ بالقياس الى وجود شئ اخر له او بالقياس  
الى صديق ورته موضوعا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يبيح جدا له  
البياض او يلقى الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يبيض موضوعه

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى وجودها وهي محلها والامكان  
 بالقياس الى وجودها بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخفى اما ان يكون  
 ذلك الشيء متبايناً في وجوده او في مادة وجوده او في جهة وجوده لا يمكن  
 ان يوجد او يكون في مكانه ذلك الشيء في نفسه والنفوس وحكم هذا الامكان  
 الاحتياج الى موضوع حكمه القسم الاول ويكون موضوعه حاصل وجوده  
 في ذلك الشيء واما ان لا يكون حكمه ذلك بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لا  
 له شيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثاً لانه لو كان  
 محدثاً لكان مسبوقاً بالامكان لا محالة كما من وامكانه لا يمكن ان يتعلق في  
 دون موضوعه الا علاقة له شيء فيلزم ان يكون جوهراً قائماً بنفسه لكن الجوهراً  
 من حيث هو مبتدئ لا يكون مضداً الى الغير والامكان مضاد فلا يمتنع  
 الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر وانما يكون حقيقة فهو ماضٍ له وقد فرضت  
 غير ماضٍ لشيء ههنا فلتأنيب ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثاً لغيره  
 ان كان موجوداً كان دائماً الوجود وان لم يكن موجوداً كان مستمراً الوجود  
 وقد ظهر من ذلك ان الاشياء المحادثة يكون اما اعراضاً وصوراً او مركبات  
 او نفوساً يوجب مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذا الاشياء  
 قبل وجودها وتبعيد عنها بالقبول فيكون هذه الموجودات في موادها بالقبول وهي  
 تختلف بالبعد والقرب وتفرق بعضها عن بعضها من القوة الى الفصل وانما  
 يقع اسم الامكان عليها بالقبول كما في الامكان الموجودات المتكثرة والنفوس  
 فهي امور لا نزاع لها في وجودها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها  
 وكذلك الموجودات والا متنازع الا ان الموجودات بالوجود لا يمكن ان يكون  
 فوق واحد وبالا متنازع لا يمكن ان يوجب في الخارج والموجودات بالامكان  
 مهيئات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات  
 احوال الموجودات في انفسها هذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع لئلا  
 الاشكال الذي انشأه هو هنا وظهر منه ان قولنا ان الاشياء في الوجود  
 وجود لا نفى من ذلك لا يمتنع عليه بالامكان فهو ماضٍ له

بانه موصوف به بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه تحرم معارضته للمعارض  
 بالمتنجات المتميزة عن الممكنات مع كونها نقياً صفاً فاختط يقتضيه عدم التميز  
 الاعتبار العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجوداً لكان  
 واجباً وممكناً والاوّل محال لكونه وضعاً لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون  
 للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ  
 خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو  
 امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج  
 وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج وله امكان  
 آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما مر في التقدم لا يوت  
 وجود شئ في العقل دون الخارج جعل لان الحمل هو وجود صورة في الذهن  
 على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد  
 في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودة في الخارج  
 واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون  
 موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون  
 حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلاً لشئ ولا يجوز ان يكون  
 حالاً في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصله في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل  
 وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو  
 صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشئ من حيث هو بالقيا سرية فالاختفاء  
 الاول يكون كعرض في موضوع وبالاختبار الثاني يكون كإضافة المضاف اليه ولما كان  
 وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما  
 قوله لما كان الامكان صفة إضافية مستندة لوجود المتضايقين فهو انما يتحقق  
 بعد ثبوت الهوية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه  
 من حيث كونه صفة إضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايقين ولكن يكفي ثبوت  
 في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه  
 الثابتين في العمل بامر وجودي في الخارج يستدعي الاحالة موضوع وجود



في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا  
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنقوس المفارقة وبالهوى فانها ممكنة  
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين  
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذا الاشياء صفة لمهيأتها المجردة  
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع ولا مكان  
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار  
كإضافة المضاد اليه وأما قوله لتوقيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوه او لا يصير  
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مسوقتان اما الصغرى فلان الاول واجب  
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدث الحادث  
وبتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان موقوفا  
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث مسجلا بعد هذا  
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها وأما الكبرى فلما مر  
فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية  
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه  
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق  
بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي كاول لها الموضوع في الجسم الابداعي  
على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوده  
كشدة مثل العبدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى ان من الجملة الى ما يكون  
باستحقاق الوجود وان لم يستمر ان يكونا في الزمان معا فلو لم يدا ثبات الحدوث  
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبذيا على تحقيق التأخر  
الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده تنقسم  
الى زمانين والذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيء تحقيق معنى التأخر الذاتي  
على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره بقدر خمسة معان  
على ما حقق في الفلسفة الاولى واحدها بالزمان والثاني بالترتبة لو الوضع  
الذي يكون التأخر المكاني صنفان منه والثالث بالشئ والرابع بالطبع

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحدة وهي التأخر بالذات  
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الاخر  
محتاجا الى ذلك الشيء فللحاجه هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه نحو لا يحتاجوا الى  
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج اليه ولا  
يكون والمحتاج بالا اعتبارا الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس  
الى حركته البدي وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كاللكنين بالقياس الى الواحد  
وهو كالمشعر ط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المنفك من  
بالعلوية في الزمان وبين تقع كل واحد منهما من ارتفاع حداسبه الا ان ارتفاع  
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلوه من غير ان يكون المتأخر بالطبع ليس متقدما في الوجود من غير  
ان يكون المتقدم يمكن ان يكون لا مع التأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يرجع الى الوجود المتقدم ومنها  
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع وتخصيص التأخر بالمعلول باسم التأخر بالذات والشيء يستعملها في  
قفا طبعها باسم اشتغال ذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلوية وان كان يقع المتقدم  
بالطبع على المتقدم بالعلوية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك  
تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح والبدي وهو تأخر  
بالمعلولية الذي هو احد تسميه شراطين اسم التأخر بالذات صريحا  
على القسم الاخر وهو تأخر ما للشيء بحسب عيونه عماله بحسب ذاته  
وهو تأخر بالطبع لا بالعلوية وهذا التأخر معنى الثاني بالمعنى المشترك وهو تأخر  
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان او بالمرتبة  
والذي هو غير بالشرع يمكن ان يصيب بالفرض متقدما وهو لان المتقدم  
لتأخره على ما فرض لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما  
وهو لان المتقدم لتأخره هي ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ باسمه  
الذي يكون باستحقاق الوجود فاعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون  
في الزمان مع المتقدم بالعلوية والتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم  
على يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك ان يكون  
بالامكان انعام الشاغل للوجوب واللا وجوب هو نفسه وان لم يتقدم ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك انا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس في التحقق  
هذا الوجود الا ما الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط  
هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى  
الاما ما رآ على الآخر فهو هو بل لا غير بالذات تبعية في بعض اقسامه ومعناه ان  
هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر  
يعني المتقدم كآلة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن التأخر فما استحق التأخر  
الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كانت علة واما  
المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن  
التأخر وليس يصل الى التأخر من تلك العلة الا ما رآ على المتقدم وذهب لفاضل  
الشارح الى ان المراد من العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس  
بمتوسط بين ذات المعلول ووجودها وقلت ارى هذا التفسير مطابقة لافاضل الكتاب

قال وهذا مثل ما يقول حكت يدي فحرك المفتاح او شتر تحرك  
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحرك يدي او شتر تحرك يدي وان كان  
معاني الزمان فعدة بعدية بالذات هذا اذا فقول المعلول المتقدم الذاتي ومضاه وانحرف  
اعتراض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من  
تقدم العلة على المعلول كونها مسبوقة فيه كان معنى قولنا العلة  
متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر شريفه وهذا تكرار  
خال عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوية وجعل  
قول الشيء الوجود لا يصل الى المعلول الا ما رآ على العلل بياناً لذلك ونسبه الى الجواز  
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً اخر غير ونسبه الى الركعة  
وآقول فقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود  
معلوم بديهته العقل وليس لفض من هذه البيانات ولا مثله تعريفه ولا  
اثباته بل لفض بيان امكان انفكاكه عن التقدم انما في ان الجملة  
يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم هتال شر  
انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون لا غير باعتباره ذاته مستحيل ما غير

فقبل حاله من غيرة قبلية بالذات وكل موجود عن غيرة يستحق العدم لو انفرد او لا يكون  
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيرة فاذا ن لا يكون له وجود قبل ان يكون  
له وجود هذا هو الحالت الذات اقول لما فرغ عن بيان معنى الذات في المراتب والمرتبات  
وهو اثبات الحد وشي الذات الممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب  
ذاته مع قطع النظر عن غيرة انما يكون قبل حاله بحسب غيرة قبلية بالذات  
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي  
يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي  
بحسب الذات والوجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن غيرة يستحق العدم بحسب  
الخارج واما بحسب العقل فالمر يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون  
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وهذا  
مخاثران له وهذه الحالة اعني التوحد عن الاعتبار لا يكون الا في المستل  
فالحال التي لا يكون مستلزما لغيره ما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم  
واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مستلزم ما بعد له  
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق  
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق الوجود هو المتعبر  
فاذا ن وجوده مستلزم بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالوجود فحق قال  
نفى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد  
مخالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهي في هذه  
الحالة لا يستحق العدم او الوجود ولا يمكن مستغفلا ممكنا وان المراد  
به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الا انفرادا فاذن انما هو باعتبار السوية المبرزة  
عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخجل  
من ان يعتبر ما مع وجودها فبما مع عدمه او لا يعتبر مع احد هما لكنها  
اذا قيدت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع  
وجود الغير لم يكن اصلا فاذا انفردا هي لا كونها اذا قيدت الى الخارج وهذا  
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

والسدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول التبيين ولا يكون له وجود لو انفرد  
ليست بمعنى العدل حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي  
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطى على الاسم وتقدر الكلام كل موجود عن غير العلة  
مع معنى الوجود لو انفردت مهيتها وتقدر النتيجة ان تجوز تلك امهية عن اعتبار  
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة  
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا  
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة  
بالفعل مثل الآلة حاجة الخمار الى القدر والمادة حاجة الخمار الى الخشب المعاوت  
حاجة النشار الى نشار آخر والوقت حاجة الادعي الى الصيف او الى الداعي حاجة  
الآكل الى الخبز او زوال مانع حاجة الفصال الى زوال الدجاء قولين يدان فيه على  
ان للعلل لا يتخلف عن علته التامة فقد كان وجود المعلول متعلق بعلة  
المستحقة لجميع ما يحتاج اليه في علية بالفعل كما معنى نشار الى الخبز  
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاو  
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة للمقتضية لها مع الشعور فان علة  
ها تدين الحركات لا تحصل من وجود الابواب وكذلك الحالة التي للفصل النامية  
التي يصيبها علة الحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي لا يكون للفصل  
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج  
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم علية بالفعل فقد ذكر متبسة اصناف  
يمكن ان يشتمل عليها ثمة وهو ان يفي تلك الامور يكون اما وجودية واما علة  
والوجودية يمكن ان اما شيئا ينضاف الى العلة لينتج من العلية او شيئا لا ينضاف  
اليها والاو اما شيئا يتوسط بينها وبين معلولها كآلة واما شيئا لا يتوسط  
وهو اما ذات ينضاف اليها كالداعي او وصف لها كالداعي والشئ الذي لا ينضاف  
اليها اما محل لفعليها كالأداة واما ليس محل لفعليها كزمان والعلمية كزوال  
المانع قوله في الوقت حاجة الادعي الى الصيف اي حاجة فتخذ الادعي وهو  
منسوب الى جسم الادعي والادعي جمع على ادم كالبق فافق والجمل الذي

لم يتم دباغته ويحتمل ايضا على آفة كدعيف وارهقة فامسوب اليها اما هو  
 لفتح الالف والدال او ادمي بعد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجوب  
 المحو الصنفه في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة  
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بأنه  
 فاعل بالارادة والدخول في قوله حاجه الغسال الى نوال الدخول هو الياس الغيم السما  
 وهو ضد الصحو وعلى نوال المانع اعتدض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمي والعلة  
 لا يكون جزء من العلة الموجبة والحياب ان الشيفر ليرقى ان هذه الامور خارجة للعلة  
 بل ذكر انها مساله مدخل في تنصير عليتها وصيد ورتها علة بالفعل لا نشأ  
 ان العلة مع ما يستعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واقطر ان الامر  
 العددي ليس عدما صافيا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذا  
 امر ثابت في العقل يعجز ان يكون علة لما هو مثله كحقيق عدم العلة علة العدم  
 ويعجز ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم  
 عن علمه التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قال** في عدم المعلول  
 متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجبة  
 لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكرنا الامور التي يستمر بها علمه  
 وهي ما يتعلق بوجود المعلول بجملة ذاتها ذكرنا عدم المعلول يتعلق بعدم شئ  
 من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها او  
 عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شئ معوق من خارج **ويستبان**  
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة تقف وجود المعلول على وجود  
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب  
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايضا فرض ان كان ما باننا  
 ابدا او وقتا ما كان وقتا **اقول** ان كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن حوله  
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف  
 على وجود تلك الحالة فاذا وجد وجب وجود المعلول لانه لم يقف الا عليه  
 وان لم يوجد وجب عدمه لانه لو قف على شئ غير ذلك لم يكن الامور

فرض ابدأ او وقتاً مادون وقت كان ما بانزائه مثله قال واذا جاز ان يكون  
كل شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يعبد ان يجب عنه سرمد  
فان لم يسم هذا مفعول لا يسبب ان لم يتقدم منه عدم فلا مضائق بعد ظهورها  
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة  
الحال في كل شيء لا يتحد لها حال ولا ينزل عنها حال ولها معلول لم يعبد  
ان يجب عنها دأماً وانما قال لم يعبد وان كان من الواجب ان يقول وجب  
عنه سرمد لان مقصوده هو ان الاله الاستبعاد فان الجموع ليست بعد  
وجود معلول حاشه الوجود وايضا القطع بوجوده علة هذا شأنها مبني على ان العلة  
الاولى يجب ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير ذلك مما لم يسبق اليه اشار  
بعد فلذلك اقتصر هنا على الحكم بالتجوز وانزاله الاستبعاد وانما عبر عن الدوام  
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض  
المتغيرات الى بعض في متداد الوجود فتد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون  
للتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض  
اشار وما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول  
عليه بسبب ثمران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد  
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من الحادث فلهذا لا بداع هو ان يكون  
من الشيء وحده لا غير متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا  
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح الفرب من استعمال الجوه وقال يتقدمه  
عدم زمانى لم يستغن عن متوسط هذا تدكار ما سلف وهو ان كل مسبوق بعد  
مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة  
وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم وتبين من الضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو  
ان يكون من الشيء وجوده لا غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً عند هذا  
ان انشع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النطق قال والابداع على  
رتبة من التكوين والاحداث التكوين عوان يكون من الشيء وجوده مادي والاحداث  
هو ان يكون من الشيء وجوده زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

ولا بد اع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالنسبة الى كسوين والزميات  
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متنازع كما انهما سبب قين بمادة اخرى ومنه ان اخرى  
فان من التكوين والاحداث متزبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى  
فما على رتبة منها وكيس في هذا البيان موضح بخطا به كما ذهب اليه الفاضل في الشارح  
تنبيهه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فالتبين في العقل الاول ان ترجح احد  
طرفي امكانه صار اولى بتبينه وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا  
البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتفصيل عن ذلك الشيء اما  
ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لا يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه  
للا متنازع عنه فيعوض الحال في طلب سبب الترجيح جزاء ولا يفتقر فالحق انه يجب  
عنه اقوال الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفقود في ترجح احد طرفي  
وجوبه وعدمه على الاخر الى علة ترجحه لذلك الطرف وهذا الحكم اولى وان كان  
قد يمكن العقل ان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان  
كما يفرغ الى التمثيل بجفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يتنحيا احداهما  
على الاخرى من غير شيء اخر يضرها كاليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا  
الموضع ثوران جدور الممكن المحلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا  
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متنازعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا  
عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذا عما الى جدينا ولا يفتقر بل يؤول الى  
الاقتدار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون اقرب  
سببا لسبب وهو محال فاذن جدور المحلول مع الترجيح عن السبب لا قول  
وهو المطلوب وظاهر من ذلك ان العلة ما لم يجب جدور المحلول عنها لم يوجب جدور  
المحلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة  
في عليتها وانما اسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتراكه على حكم اولى و  
هو احثنا به الممكن في وجوبه الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور في بيان  
فيه احد على حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا  
مما نأخر فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار ايضا يصدر الفعل عنه



على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب مجتمعا  
 اشهر مفهوم من غلبة ما بحيث يجب عنهما ب فانما كان الواحد بحيث يجب شيئا كان  
 من حيث تنبيهين على نفس الامر المشهور في الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من  
 لوازمه فان امره فاما من لوازمه علة ما يطلب جعله فليست هي الى حيث تنبيه من مفهومها  
 السلة مختلفة بين اما الجهة فاما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا  
 ليس احدهما ينفق سطر الاخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد  
 الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا  
 من الوجه واذن ذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لا خلافا  
 معنى الوحدة الحقيقية وتقرير ان يبق مفهوم كون الشيء بحيث يجب عليه غير مفهوم  
 كونه بحيث يجب عليه ب اي علية لاحد هما غير علية للاخر وتقام المقامين  
 يدل على تفاوت حقيقتيهما فاذا ان المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شئ صريح  
 وجهين متغايرين وقد فرضنا واحدا ههنا فلهذا القدر كان في تقرير هذا المعنى لزيادة الوضوح  
 قال وفلك الشيطان انما لم يكونا من مقومات فلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من  
 لوازمه علة الكلام الاول بعينه ولحققت فهما اذن من مقوماته وفيه ليس بزيادة  
 او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون  
 احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك الا لزام  
 من بعينه حيثية ذلك المشهور ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن  
 ذاته ولا تضاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في مهيته تلك  
 الشيء اوله من وجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم  
 بحسب مهيته المنقسمة الى مادته وصورته والثاني كما في العقل الاول بحسب استكثار  
 الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم  
 الى اجزائه او جزئياته فاذا ن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما ينفق سطر  
 الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما ينفق سطر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصمد  
 عن الواحد الحقيقي ولكن البعض ينفق سطر البعض فانه قال فهو منقسم الحقيقة  
 وبقيل منقسم المهيته لان المهيته قد يكون بسيطة والتكثير يلزمها اما لا

او لما يعبر عن وجوده كما صرح عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد لا يصدق  
 عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء للبين بغير وليس للبحر وقد يوصف باشياء كثيرة  
 كقولنا هذا الرجل قاتم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة  
 ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبول تلك  
 الاشياء مختلفة ويصح التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد  
 ولا يبي صفة الا بواحد ولا يقبل الا واحدا او الجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف  
 الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها  
 لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستلزم وجود اشياء فوق واحدة  
 تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وحد ولا الاشياء  
 الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب فيتم الى ثبوت مصلوبها  
 عنه بتقدم ماته ولا يكفي فيه ثبوت المصلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف فيقتدر  
 الى ثبوت موصوفه وصفة وانقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشرعي يوجد  
 المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة فيقتدر الى اختلاف حاله  
 فان الجسم يقبل السواد من حيث يتفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال  
 لا يتغير شرعية عنها واما صمد والشيء عن الشيء امر يكفي لتحقيقه فرض شيء  
 واحد هو العلة والا لا متصور استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا هو الصمد  
 ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشرعي صادر لا نقول الصمد ويطلق  
 على محليين احدهما اصل ضا في يرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا  
 وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى  
 يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلا مناهيه وهو امر  
 واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها او  
 العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يرض لها ان كانت علة لذاتها  
 بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون  
 ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما من **اوهام وتنبهات**  
 فقال قهر ان هذا الشيء للحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكان ذاتا ذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتفاوتت قواه تعالى  
 لا احب الاقلين فان الهوى في خطيئة الامكان اقول ما وقال اخرون بل هذا الوجه  
 المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطيبته غير معلولين لكن صلتها  
 معلولة وهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت حبيب باستحالة ذلك ومنهم  
 من جعل وجوب الوجود للظهور والعدالة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا  
 في حكم الذين من قبله اقول ينبغي ان هذا هبل للناس في وجوبه عيان الموجودات  
 وامكانها وقد مرها وحدها وان يبينه على ما هو الحق عندنا ومنها اول اختلاف في  
 في الشيء الغني عن المثل الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو احد ام اكثر من  
 واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة  
 والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب بالاشكالها  
 وهياكلها ونظيرها والعناصر بكلها كلها واجبة قدسية وان الممكن الحادث  
 في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيء رد عليهم  
 بتذكر ما من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء  
 وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية  
 الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجوه وان جميع ما هو موصوف بشئ من  
 ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوف بذلك  
 مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الاقلين في قصة ابراهيم حكاية  
 عنه حين حكم بامتناع البرهانية للكل كما لا قولها فان الامكان اقول ما واما الفرقة  
 الثانية القائلون بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة  
 هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة ما انقادوا  
 بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككتيب من القدر ومنهم  
 من ذهب الى انها هي اجساما متفقة بالذوق ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب فيقيس  
 واما مختلف بالذوق وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو  
 اوهو اوجار وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة  
 حادثه معلولة وانبتوا على مغايرة لها واجبة اعموا واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالحيول في المحركة وجميع من قال بالاجزاء او بالانقسام  
 الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالحيول في المحركة وهم  
 السحر صانيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والى  
 واما القائلون بان المادية ليست بحاجة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون  
 وجوب الوجود لخصدين خير وشر ووعيدون غيرهما كيدان واهر من وتأثر بالوقوع  
 والظلمة والشئخز على جميعهم يتذكر البدهان على ان واجب الوجود واحد  
 قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم اختلفوا فقال فريق منهم  
 انه لو نزل ولا وجود لشيء عنده ثم ابتدأ اراد وجود شيء عنده ولو لا هذا لكانت احوال  
 متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجبة بالفعل لان كل واحد منها  
 واحد فكل واحد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا  
 وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لا حيز انهما معاً فانها في حكم ذلك فكيف يمكن  
 ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون  
 متوقفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له في كل وقت يتجدد ويضاف عدد  
 تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم واحد  
 كان اصل الوجود ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد منهم من قال لا يتحقق  
 وجوده حين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يشتمل عن امره فلا هو كلام اقول لما فرغ من كلامه  
 القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد ان تقام  
 على ذلك اختلفوا فرقتين ذهبت احد سما الى ان ماعدا مسبوق بالعدم سبق ما نأ  
 وهم المنتكحون وكثير من سائر الملبيين والثانية الى ان بعض ماعدا غير مسبوق  
 بالعدم لا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود  
 لو نزل غير هو جد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم يارادة واختلج على ذلك بان الحال  
 لو لم يكن كذلك للزم القول بوجوده لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهي باطل لا مؤ  
 منها وجوب كون تلك الحوادث موجبة بالفعل لان كل منها موجبة فاذن  
 يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والا فخصار في شئ ينافى عدم التناهي  
 وان لم يكن لها كلية حاضرة لا حادها معاً في الوجود فانها في حكم ذلك عمتلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله  
 موجهة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من  
 الحوادث لكونه متوقفاً على الوجود على نقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة  
 والا مالم تنزلة الغير المتناهية فيمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف  
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لانهاية ومنها وجوب  
 تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ولا يتناهي ممتنع ان يزيد او ينقص الى هذه  
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عددها لانها  
 له ثمران هذه الفرقة اذا اطولوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث  
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهي قبله وتبعده افترقا بحسب  
 الاقوال الممكنة فيه الى قابل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت  
 او للفاعل او لشيء غيرهما الى قابل بنفي التخصيص بالحقيقة لا فرق بين التخصيص  
 وبين مثبتته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقا الى ثلث فرق  
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحوادث وبوجوب علة لذلك التخصيص على  
 غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرىهم وهؤلاء انما  
 يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب فيجوزون علة التخصيص  
 مصلية تنعق الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب  
 وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستمرا لا يقطع ولا وقت قبله ولا وقت  
 وهو ابو القاسم البجلي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يميزوا بالتخصيص  
 موقفاً من الجرح عن التحليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر  
 غير الفاعل ولا يستل علمه بفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى  
 علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من  
 غير تخصص وتمشاوا في ذلك بعبطشان يحضرون الماء في اثنتين متساوئتي النسبة  
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احداهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة  
 المذكورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يجذ وحذوه وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يستل عن امره وخصه اقوال المتكلمين بقوله هو كذا وهو كذا قال وبازاء هو كذا وقوم  
من القائلين بوجوبه ان لا يكون له اول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود  
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لا يتبين في العدم الصريح حال الاولي به فيها  
ان لا يوجد شيئاً او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلاً وحال بخلافها اقول لما فرغنا  
بيان مذهب المتكلمين شرع في بيان مذهبنا بحكمه كما ورد بانهم يقولون ان واجب  
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل  
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً دائماً  
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتماله في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب  
الوجود لا يجزى ان يكون كذلك وامرنا بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها  
عن شيء غير ذاتها ككونه قادراً دائماً وفاقلاً وبقائهما الاحوال الذاتية المتوقفة  
على وجود الغير ككونه اولاً وائخراً وظاهراً وباطناً وهي لا يكون واجبة  
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم  
الصريح لا يمتنع فيه حال يكون فيها امسك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس  
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصيب فيها  
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصيب فيها  
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصيب فيها  
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قال** ولا يجزى ان تسن  
ارادة متجددة الالاء ولا يجزى ان تسن جزاً او كذلك لا يجزى ان تسن طبيعة  
او غير ذلك لا يتجدد حال وكيف تسن ارادة ل حال تتجدد وحال ما يتجدد كحال تتجدد  
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن يتجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً  
واحدة مستمرة على وجه واحد وشواء جعلت التجدد كما من يتسلسل ولا مزال مثلاً  
الحسن من الفعل وقتاً ما يتسلسل ومعين او غير ذلك مما عد او كقبحه كان يكون  
لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان زوال قول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين  
هو الذي يقاسوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادراً محتاجاً الى  
اثبات شيء نسبته بتخصصه لذي الطرف الذي يختاره فانتبهوا له ارادة تتعلق

بذلك الطرقت وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد نمت عند الاشاعرة وغيره اشارة  
على عمله عند الكعبى فاشارة الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولها بانها لا بد ان تتجدد  
امرا متجددا فيقتضى نثار احد المقدورات كمشوق ما او ميل اليه وهو كذا  
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى لا نقا  
والخبرات لفظية معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقديرها وقد يطلق بحسب  
الاصل لانه على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالمزينة  
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات الرضى او عادة كاللعب بالحيه مثلا وهو  
باعتبار من الفاعل كما ان العيش يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا  
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق اختصاص  
شعور الشيخ بحال المحرك اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز  
ان ينسب طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرط  
الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا  
من تجدد وبطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى  
كلاما فيه وكما يجتاز الفعل الى فعل الشئ فى تجدد ذلك فذلك يحتاج الى ذلك الشئ  
الى تجدد اسخر ويتسلسل ما دونه وهو باطل واما شئ قبل شئ وهو القول  
بحجرات لا الى اول ثمر اشار الى ابطال القول بالارادة بالقدمية وبان الارادة غير  
مزائدة على الصلة بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شئ حال واحد مستمر  
على الوجه اسد وذلك يقتضى املا صمد ورافع عن الفاعل اصلا واما صمد ورافع  
بحصير اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعتقدون  
بتجدد شئ غير المفضل اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصله للعامل واما  
بامتناع الصمد ورافع غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ  
وابطال القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال  
وسمى جعلت التجدد كلاما ليس تيسر كمن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلو  
بعض الاوقات او معين بعين صمد ورافع الفعل من انبأ بعد كونه متمنا وغير ذلك  
ما يجبرون عنه بحسب اصطلاحهم او جعلته لا مزال كقوله كان فرال عند انه لا يتجدد

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عبارة اترهم فان القول  
بجميع ذلك قول بتجريد شئ ما وقد ابطالناه قال قالوا فان كان الداعي تعطيل  
واجب لوجوده عن افاضة الخير لوجوده هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فلهذا  
الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قاصر في كل حال ليس  
في حال اولي بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجبا  
بغيره فليس تناقض كونه داعيا لوجوده بغيره كما نهت عليه وما فرغ عن الاشارة  
الى قديم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وبطل القول بالحدوث  
اراد ان يثبت ان ضعفه في القوم وجميعهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل الى  
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون  
مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا يحدث  
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتقلا على التزام امر شديده هو  
تعطيل الواجب بل ذكره فيما لا يدخل عن افاضة الخير والوجود ان كان هو ان يكون  
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا عرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال  
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير  
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو  
ظهور ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نهت في صدر المنطوق على  
فسادها وبين ذلك ان المعلول يمكن ان يكون داعيا لوجوده شراره اشتغال الجواب  
عن الحجج الثلاث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان بجواب الخطا  
فيها قولهم واما كون غير المتناهي كالا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو  
نقضهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكمهم على كل محصل والا لكان يصح ان  
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل  
في الوجود فيجوز الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارته الى الجواب عن الحجج  
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم  
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود  
لا مكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصح





وقت يفرض فيما مضى فالواقع يلزمه وبين الحادث اليومي من الحوادث الاصلية  
 فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا الحكم  
 يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية  
 له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نهرنا عليه ان يكون  
 الصانع الواجب الوجود غير مختلف بالنسبة الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونه  
 اوليا وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فية تبعها  
 التقدير لما فرغ عن الاحتجاجات والشجوبات ذكرناها هو اصل من مذهب  
 الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته  
 الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما  
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا يعني النفوس الفكرية والاحرام الكلية فانها تفصل  
 عن العقول بحسب ذواتها بل انقسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
 يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاحرام فنتيجة التغير يعني  
 الحوادث اليومية قوله فهداه هي المذاهب اليك الاختيار بعقلك دون شعور  
 بعد ان شجبت الواجب الوجود واحداً مرادة ان المتنازع في القدم والحادث سهل  
 بالنقياس الى المتنازع في حدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يخصر التساهل  
 فيه وليس مرادة ان لمسئلة القدم والحادث تعلقا بمسئلة التوحيد  
 النظم السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 قال الفاضل في شرح غاية التنقيح ما اليه يتجاء ومتى وصل اليها وقف والصواب  
 ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حله يصدر  
 المعنى من علمته الفاعلية ثم قال وهذا النظم مشتمل على ثلاثة مقاصد احدها بيان  
 ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل فاعله وثانيها اثبات العقول وثالثها  
 بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس  
 ما استبد به بيان الاول هي ان البارئ تعالى ان لم يكن مستحيلا لا يغير لم يكن فاعلا  
 بالقصد والارادة ثم كما هو في النظم الثاني بالقول بالقدم وايضا عند افتاتين  
 بالحادث الذي تعالى عليه هو قولهم ان البارئ تعالى المراد في الاول خلق العالم وقت

بجسده وبإبطال أنه يفعل بالألوهية بيندفع هذا العذر رقيباً الثاني هو ان كون  
 حركات الافلاك شئ قديم تشبهه الذي به يستدل على وجود الحقول انما يثبت  
 بعد ثبوت ان حركاتها ليست للفضائية بالسافات واذل انما يثبت بان يثبت لو كان  
 حركاتها لأجل السافات كانت هي مستحالة بها والعالى لا يكون مستحالة بالسافات  
 وأقول انه لما أثبت للوجود مبدأ أول في النمط الرابع كان من الواجب ان يثبت  
 كينونة مبدأ ثانياً فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتغل على الصنعة والابداع فثبت  
 ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى ثانياً ثانياً فبدأ بالاشارة الى الحكماء  
 الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لا بماله غاية وايه حركيين لا بفعل  
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني وحل ذلك على وجود موجبه ذات  
 مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لو جرح هذا الصنف من الفاعلين ثانياً  
 ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجبه ذات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ  
 الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 تنبيه آخر من الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه  
 في امور ثلاثة في ذاته وفي هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج  
 عنه خفى بغيره ذاته او حال مستحكمة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها  
 اضافية ما كماله او علمية وقدرية او قاصرة فهو فقير محتاج الى كماله في هذا الترتيب  
 لمضى الغنى والمقصود ان من حاجة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون  
 لفعله غاية مباحثة لذاته وأعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى  
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له نسبة  
 الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول هو الهيات المتعصمة  
 من ذات الشئ والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات الشئ  
 في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والثنية  
 ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة  
 من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولغيره كرا الاضافات المحضة  
 لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذا الاشياء

بغير ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج  
الى كسب هذا الكلام كعكس نقض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل <sup>الشراح</sup>  
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج  
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير  
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يربط بالفقير شيئاً آخر فلا بد من فائدة  
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها  
شيئاً واحداً فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان المحد يحمل على  
المحدد ولكن يصير مضموناً قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدرة خطابية  
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير للمقيّد  
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود  
وايضاً هذا الفاضل قد صمد شرحه بهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل  
ذكر مهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته  
الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير  
في هذه الامور شديداً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان  
المحدد والمحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل المحد  
وما يقابل المحد وبارئيهما ايضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى  
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس  
بانسان فلا دري احصاء الاول تعريفاً مقبولا والثاني قولاً مستنكراً غير  
مقبول معركتهما في الحكم واحداً بل لو قال ان الشيء قد قال في الاول ان الغنى  
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعدة فمن احتاج الى غيره فهو فقير كانت  
من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سوء الانطباع وكان  
الجواب انه لما كان في الاول قامد التعريف لحيوي رد الاحتياج  
لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله بل اورد التعريف  
الذي تمام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني تمام التعريف  
او رد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنىين متقاربين **تنبيه**

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنده شيء آخر ويكون قبله اولى واليوت  
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا  
وايضاً لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال والافتقار فيه الى كسب  
اقول ان نعماً من المتكلمين يعلمون افعال الباري جل ذكره بالحسن الاولوية  
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك  
سألق الله الخلق والشبهه اراد ان يذبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد  
تقصان اليه وتقريبه الى الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان يفعل  
احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلاً  
وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة  
والاخرى كمالية اضافة الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلاً  
ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استغفرت  
ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مقتضى كسب كمال  
الى غيره فلهذا لما اتفق ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئاً  
لما تخففها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميع فان ذلك من الحسن والامور  
اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء وان فعله لبيبة  
اقول هذا نظريته بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنيته لما قبله  
ومرادنا واضحه وجعل الحكم عاماً متناولاً للجميع العلل العالية التي هي تامّة مابداً ونها  
او اجلها مع ابداءها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقاً لان  
الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجوب تلك  
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعلية  
بمهيبة تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته  
والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن  
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تدريج**  
اتعرفنا الملك الملائكة الحق هو الغنى مطلقاً ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات  
كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء

فنقول في سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه  
 ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقصر من المناهضين وهذا الفصل مشتمل  
 على تعريف معنى الملاك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً  
 وهو سلبى والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل  
 شئ له وهو ايضاً اضافى وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غنياً لا يشيئ  
 هو كونه فاعلا لها بعينه محو تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه فتنبيه  
 اتعرف ما الجود الجود هو فائدة ما ينبغي للعوض فلعل من يجب السكين لمس  
 لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يجب ليستعوض معاملة وليس بجواد وليس للعوض  
 كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون  
 على الاحسن او على ما ينبغي فمن جواد ليس شرف او ليحسد به فافعل فهو مستعوض  
 غير جواد فالحجود الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب  
 قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئاً لواجب لفعله فيه به او لغيره  
 فهو ما يفيد من فعله متخلص قول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء  
 احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيد المستفيد شيئاً ينبغي للمستفيد ان  
 يكون ينبغي من غوا فيه مؤثراً بالقياس اليه والثالث ان لا يكون للعوض باقى  
 الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي محمولة براد بها  
 تارة المحسن العقل كما يبق العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعى كما يبق الشكر ما ينبغي  
 والحكماء لا يبقون بالمحسن العقل ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لما سوى هذا  
 وآقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية  
 اما المعتزلة ليقولون بالمحسن العقل واما فقهاء المعتزلة بالاذن الشرعى على  
 ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم بمستعمل هذه اللفظة غاية ما في الباب  
 انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بانراء هذين الحنينين لكن ذلك  
 مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء  
 اللغة جميعاً ذكر وانها من افعال المطاوعة يقال بغيتة اي طلبته فاستبغى كما  
 يقال كسرتة فانكسر هو قريب مما ذكرناه واعلم ان المتقدم في امثال هذا الكلام

الذي انتحسسته الخواص والعوام وحري مجري المكنت بمثل ذكره هذا الفاضل  
لا يليق بامثاله لانه يدل على صدور امر عن عصبية او حسنة وقلة انصاف  
حاشاك عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا  
في الجود لوجب ان يقع للحجر الذي سقط عن سقفه وقع على رأس عدوان  
والنات ذلك العدوانه حواد مطاق الحصول ما ينبغي عنه لا عوض والجواب ان الحجر  
انما يكون من يصدر عنه الحجر بالذات لا بالعرض وهما حصول ما ينبغي له من الجود  
من الحجر بالذات لان الاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استفادة كمال  
منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاق يكون  
بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال وضاع الاعضاء  
ولمقتضى سبب يقتضي بالذات اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا  
لموت عدوانا آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا لحصول  
فائدة الى ذلك الا انسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته و  
كذلك القول في الدواء الصحيح والمزيل للمرض فانه يجزيه ويمزله للمرض بالعرض  
وانه يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات  
الطبيعية فانها لا تفيد غير ما بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيس  
الشيء تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجود كاحتاج  
الى فكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يجزئ اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء  
يصمد عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البارد بانه  
كيفية كذا وكذا لم يجزئ ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر  
ان كل فاعل يفعل بطبيعته من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفسه فعليه  
او بما يستعبد منه فالجود هو كل فاعل يكون اعلى من تبة من هذه المراتب قال لفاضل  
الشارح وقول الشينيه واعلم ان الذي يفعل شيئا لواله يفعله قبحه به الى آخره اعادة  
للبيان الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا  
في الموضوع فقط وهو انما عمل الذي لو لم يفعل شيئا القبحه به وتباينتا في  
الحصول فانه حكم عليه هنا بانه مسلوب كمال وهذا بانه مستعبد

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذه الفاصل اشراكه والعالي لا يكون  
طالباً امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جازياً يجرى الغرض فان ما هو غرض  
لقد يتبين عند الاختيار من مقتضيه ويكون عند الاختيار انه اولى وواجب حتى انه  
يوصح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند افعال ان طلبه والمرتبة اولى  
به واحسن لم يكن غرضاً فاذن الجواز والملاك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له والسافل  
اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان المبدأ  
سبل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعيق الى غير ذلك الى ذاته وذلك  
لا ينافي كونه غدياً وجوازاً فاشارة الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك  
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن  
ان يصح من غرضه ثم انما من ذلك ان الملاك الحق لا غرض له مطلقاً وان العالي لا غرض  
له لا مطلقاً بل بانقياس الى السافل لا نهى بها يكون له غرض بانقياس الى ما هو اعلى  
منه كالنفوس الفلكية التي لا تبدع كماله هي مستفيدة الكمال ما فوقها تنبيه  
كل ما هو حركة بارادة فهو متفق مع احد الاغراض المذكورة في الراجحة اليه حتى كونه مستفضلاً  
او مستحقاً للدس فاحل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة اقول مستحالة ان كل متحرك  
في ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس التقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فلا بد من  
مقتضى في ارادة والمقتضى ان البارى تعالى والعقول الكمال في ابد اعين الاياتش  
الخير بان وان النفوس الحركة لا فلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تلبية  
اعلم ان ما بقي من ان فعل الخير واجب حسن نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى  
الا ان يكمن الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويجرده وينقيه ويكون تركه ينقص منه  
اقول لا بد من هذا الضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعيق اليه اولى بخير  
مستكمل بشي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكمال يفعل لا غرض يعيق اليه او الى غير  
بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً  
لاختيار الفاعل اياها فهذا هو النقص وقد نهى على سادة بما مر هذا حسن الفعل  
ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار هو  
كونه مما ينزهه من الذم ويجرده ويصديه مستحقاً للدس وكل ذلك ضد الغنى واعلم



ان القائلين بالوجوب والحسن والقبول العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي  
 متحققا ممدوحا ولا يستحقاق ذم فان اقتضى الاخلاق به مع ذلك استحقاق ذم فهو  
 راجب والا فلا والقبول بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا من فعل  
 الحسن والواجب من التثنية والتجديد واستحقاق الثناء والمدح والمجمل والتخلص  
 من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشياء لا تجد ان طلب مخلصا الا ان  
 نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب للاتق يفيض منه ذلك  
 النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فيضاً له وذلك هو العناية وهذه جملة  
 شهدي سبيل تقاصيله القوي لما بين العلل العالية لا يفعل لفرض في الامور السافلة  
 وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف  
 صدر عنها ان لا يجزى ان يكون صدرها بقصد واردة ولا بحسب طبيعة ولا على  
 سبيل الاتفاق او الجزاف قد ذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام  
 جميع الموجودات من الانزال الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع  
 الاوقات المتتالية الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد  
 من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل والذات  
 المتقضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري  
 بخلقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيله فيما بعد قال الفاضل الشارح المقتضى من  
 هذا الفصل التسعة هي ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وجوب  
 نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن عناية ولا مشي ولا خوا  
 والتوا الى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله  
 او الى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينا في الملأ ايضا لا اعتبار  
 معنى الغنى في حدة وينا في الموجود الذي لا يفعل عوض لا يبق انه انما فعل لان الفعل  
 في نفسه حسن او لا يصلح النقص الى الغير لا نأقول الا تيان به بين ههنا وعه  
 الا تيان بين قه في استحقاق الذم وسر بعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل  
 بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس  
 فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجوب نفسين هاهنا لا يبطل ذلك قاقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدر  
 في ثبوت التقصير والتقصير هو بقى الغرض عن افعال المبادئ العالية لان الفاعل لما كان  
 مشتملا على ذكر الغايات وجب لا ابتداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها  
 ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيء اختار من صفات المبدأ الاول المتفق  
 عليها هذه الثلاثة لانها ما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض  
 عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك وقدر في الفصل الاول وان ثبت المطالب  
 به وحده في فصلين بعد لا ثم في الباقين في فصلين بعد بها ونحوه في الفصل  
 السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخيال وحسن الفعل كان ايضا  
 مستكملا ولما كان البديان متناولا لغیر المبدأ الاول من المبادئ العالية  
 جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها  
 مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي تتكامل فيها هي ليست مما يما مشد  
 تحريكها وما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها  
 يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحقبة  
 بعد تحذيرها خطابية لانه يبق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا  
 ولا ملوكا ولا حواء فان عينت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق  
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولما لا يجوز ان يكون  
 الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لو تغير الا فيه  
 وان عينت به شيئا اخر فبيده فظهر ان الحق خطابية من باب الطامات  
 اتعمل وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج  
 عن قانون الخطابة وتجاوب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة  
 لم يكن غنيا ان يبق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لو يكن كمال بذاته  
 بل كما لا يفعله فان الحاصل لا يذهب حصوله وتبين قوله لو لا يجوز ان يكون الله  
 مستفيدا لاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون ذاتا  
 ان لو يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتناعي من باب الطامات او ليس هو  
 الى من ينظر للكلامين والنصف تنبيه قد تبين الى ان الحركات السماوية

قد يتعلق بإرادة ما كلية وبإرادة جزئية ونعلم ان مبدأ الإرادة الكلية المطلقة  
الاولى يجب ان يكون ذاتاً عقلياً مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر  
بعضيتها لم يصحها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم  
ان المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل امان يكون  
محصل الطبيعة او معدومها والا موانع الدائمة لا يجوز ان يبق انه لا يزال شئ  
لها مفقوداً ثم حصل ولا يجوز ايضاً ان يبق له زل لها حاصلاً وهو مطلوب  
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب  
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل  
منها جميعاً واحداً كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة بهذه مرجع  
مستقر يطلب مبادئ الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس  
السماوية فما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها ليسا في  
من الاستكمال ان كان وفيه سر قول قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا المقطع  
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعدة مشتمل على الطريقة الاولى  
انه لم يقيمه اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال البدن  
العالية ذكرها في افعال القوى الحركية للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول  
فبدأ فيها قصده وبيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوّة نفسانية وليس  
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين في المقطع الثالث  
ان الحركات السماوية متعلقة بإرادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة  
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بأشياء جزئية التي يليها من الارادة  
الجزئية من القوى الحسابية بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقلياً مفارقة العقول  
فان الاجسام وقواها لا ينصوب بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاهل  
الجوهر بفضيلاتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل الثاني  
هو المسمى بالنفس لكن غيرهما لا يجوز ان يكون عقلاً لثلاثة اسباب  
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون المراد به شبهة بالعناية المذكورة  
وقيل تقر في آخر المقطع الثالث ان الحرك السماوية يطلب بإرادته

احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما من ليس مما يتجدد ويتصم على القطع  
 كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا  
 اما موجود الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني  
 المجردة المحضة كالعقول لا يجزم ان يبق كان فيما لم ينزل لها شئ مفقود يضر حصول  
 او يبق كان لها صلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما لا يتصور في حقيقة  
 ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب  
 الغواشي الحسية انية وهي مبرأة عنها والحركة السماوية بخلاف ذلك فانه مسري  
 لامر جزئية يتجدد ويتصم على الاتصال وقد يحصل جسمه ما يطلبه بالحركة  
 تغيريوتة اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون من تباطؤ الجسم  
 كنفوسنا فان نفوسنا من تباطؤ الجسم من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال  
 منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا لاسر تباطؤ كائناتنا  
 جوهري متباينين فاذا من مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما  
 نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطوية في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون  
 او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطوية  
 فيها اتصال فغير با من الاستكمال بواء طهر جسم السماء من الجوهر العقلي المفارقة  
 كما يقال نفوسنا بها سطة ابداننا من العقل لفعال قوله ان كان اي ان كان  
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه  
 لم يرد ان يجرم من بخلاف تقوم على سبيل القطع والسماء هو يوجب لقطع وجود هذه  
 النفس وهو ان صاحب ارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى  
 لا يتباطؤ في الحركة المتصلة انما سرقة وتتميمه ولا يمكن ان يبق ان  
 تجزم ركني السماء لداع شهواني او غصبي بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملي  
 اقوى ليريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمسبدي العالية التي هي  
 العقل المجردة ولحم يذنبه على وجود تلب المبادي فنقول قد تبين فيمما  
 ان التحريك لا يردى يكون صاعدا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي و  
 الصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اسما جذب ملائحة وود فنع

منافرة فاذن هذا التخييل يكون لذاته اما شهواني او غضبي فكما في انواع الحيوانات  
واما الصادرة عن البصر والعقل فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقده العمل  
وتخيل السواء لا يجوز ان يكون لذاته شهواني او غضبي لانها مختصان بالجسم  
الذي يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فترى جرة الى حال الملازمة  
ولها يمتد اي ينتقم من عمل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى الذي او غلبة على الغير  
الموجوب في الحيوانات متناهية فاذن هو شبه حركاتنا الصادرة عن العقل المحسوس  
**قول** ولا بد ان يكون المعشوق ومختارا ما لئلا ذاته وحاله اولي بالما يشبههما  
**اقول** كل تخيل المرادى هو لشيء يطلبه المراد ويختاره وجوده على عدمه  
وكل مطلوب مختار محبوب وذو ام الحركة انما يكون لغرض الطلب الذي يقتضيه  
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شئ  
غير محصل الذات او شئ محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان  
بالحركة والا لكان الطلب طلبا لاشي وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون  
ايضا او وضعا او كما او كيفا او ما يتبعها من كمالات الجسم وحر انما يكون الحركة لئلا  
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة كالحالة يتوجه نحو حصول  
حال ما للحركة فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق حصة وموازاة او  
ملازمة لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحرك يكون الحركة لئلا حاله من المعشوق  
واما ان لا يكون الحال حاله منه ويجب ان يكون ما يناسب اما ذات المعشوق  
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة وحر لا يكون الحركة  
حركة لاحاله هفت فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق  
او حاله وقهر من ذلك ان تخيل السواء الذي كان المعشوق لا يتخلو من ان يكون  
املا لئلا ذاته او حاله او لسان ما يشبهها **قيل** ولو كان الاول لم يقف  
اذا او طلب المحرك وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لئلا شبه  
لا يستقر **قول** اي ولو كان المعشوق ما ينال بالتخييل ذاته او حاله وبالحركة  
يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يتخلو اذ ان محصل  
وقتا ما ولا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التخييل

عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالع بالحوال والا فإرادة  
 النجاسة عن إرادة كلية متصور بها جوهر عاقل مجرد عن القوى المادية يستحيل ان  
 يكون نحو شئ محال فاذن المتشوق ليس من كمالات فطرته ولا مما يحصل بالحركة  
 فإداته احواله بل هو شئ يحصل لذات خارجاً عنه ليس من شأنه ان يبال وظهر  
 ان المتحرك انما يريد بال تشبه به شره لا يخلو ما ان يكون تحريكه للبل تشبه  
 يستقر كمال ما قار يوجد فيه شبيهاً بكل المتشوق او يكون للبل تشبه  
 يستقر كمال او يكون للبل تشبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عمداً القسمين  
 المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب الحال فبقا ان يكون الحركة للبل تشبه  
 لا يستقر قوله فلا يزال كماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدايم وذلك اذا كان  
 المتبدل بالعد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدم يفرض ما هو بالقوة يكون له  
 خروجه لا محالة ولفظه وصنفه حفظه بالتعاقب قوله اي فلا يزال التشبه كماله اذ هو  
 غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدايم لا يصابه  
 وقد كان المتبدل من الكمالات الخيرة المقامة بالعد ويستقر نوعه بالتعاقب  
 وكل عدم يفرض ما هو بالقوة يكون له خروجه الى الفعل حين انتهاء التوبة  
 اليه لا محالة ولفظه اول صنفه حفظه بالتعاقب والتشبه انما يستقر بزمان  
 الباقي المخصوص دون الزمان المتصمم قوله فيكون المتشوق متشبهاً بالامر الذي  
 بالفعل من حيث يراد بها عن القوة فإداته التشبه الفاعل من حيث هو تشبه  
 بالعالى لا من حيث هو فإداته على السافل اقول فيكون المتشوق يعني محرك  
 السماء متشبهاً بشئها من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبهاً  
 يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبه ما بالامور التي بالفعل يعني المتشوق  
 وهو العقل من حيث يراد بها عن القوة فإداته الخيرة الفاعل في حال كونه  
 فإداته الخيرة من حيث هو تشبه بالعالى يعني مقصودة بالقصد الاول هو  
 التشبه به من حيث الابدالية عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به  
 من حيث الابدالية عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشده عن التشبه  
 كما تشبه عن معشوق في لفظة ترشده استعاراً لطيفة وهو ان الخيرة في غير الحركات

بالذات بل يفطن عن العقل عليه ويرتبه عنه على ما تحته قولك ومبدأ ذلك  
 في احوال الوضع التي هي هيات فياضه وانما يجري ما بالثقة فيها يجري الفصل  
 مما يمكن من التقارب قول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون  
 في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المتأخر  
 الحركة لا يقع الا في اربعة مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير  
 في ثلاثة منها هي الكم والكيف والايان فاذن لا يخرج له من القوة الى الفعل الا في  
 الوضع وانما قال التي هي هيات فياضه لان الاجرام الثابتة يفرض انوارها  
 على الاجسام السطوية بحسب وضاعها والحيات ليست بذاتها فياضه لكن  
 لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالثقة فيها يعني  
 في السماء يجري الفعل بما يمكن من التقارب ولذلك يحصل التشبه بهذا التقرير  
 صافي الكتاب وانما وسمي الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة  
 السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المثبتة اعني المعتدل  
**قوله** لو كان التشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف  
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل  
**اقول** يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد  
 اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شئ واحد وهو آلة الاولي قد اشار  
 في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تحدد مشعوق يلتشبه ذلك الفلك به  
 فزيد الشيء في هذا الفصل على انها كثيرة وسندكر الوجه في كونه واحدا في الفصل  
 الذي يتلوه وتقريرا الكلام ان التشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع  
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة في جهة  
 معينة ولا وضعا معيناً وليس للافلاك طباتر يقتضي وضعا معيناً او الالكات  
 النقل عنه بالقصور لا جهة معينة فان وحوش كل جزء من سماء الفلك على كسبه يتجهل في  
 طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه اسوائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون  
 طبعها ان يبيد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مقتضايا لذلك  
 لان الارادة لله لا تخضع للغرض بل طاعتا للسبيل بخلاف الاعراض وسيلنم من ذلك

اختلاف مبادئ المتشبه بها وأظهر ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين غيرهم  
 ذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل ذلك سافل فهو متشبه بما يجيد به على  
 ماسيات في بيان التشبيه بطلان ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و  
 الاقطاب وان اوجب تصورهما فاما يوجب ضعف التشبيه عن التشابه المتام  
 لا في الفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلثات لظلال البروج  
 غير مثل انقصر اشبه تلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل  
 المشرح بان تشابه الفلك بالعقل هو بان يتخرج كما لا تله الاثقة به الى الفعل  
 كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر  
 مدخل في ذلك فان التشبيه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل  
 امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات  
 الجزئية امور جزئية يفرقها هذا المعنى الكلي وذلك الامور وان كان اختلاف الحركات  
 قد دلنا على اثباتها كون ليس لنا الى معرفة مهيئاتها المتخالفة طريق علمي بل بيان  
 قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيوالاتها بالهيئة كما ينبغي بيانها  
 فلا يكون كل هيولى قابلية الحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك  
 يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد عر فساده وهم وتلبيذ ذهب قوم الى  
 ان التشبيه به واحد فقط وان الحركات كانت يحجب فيها ان يكون متشابهة ولكنها  
 لما كان سببها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فيمال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها  
 ان يطلب الحركية في سبب نفعه لما يجيب ان لا يكون الحركة في اصلها لذلك جمعت  
 بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبيان جعلها على هيئات نفاعه ونحن  
 نقول ان جاز ان يتوحيه هيئة الحركة نفع السافل جائز ان يتوحيه بالحركة ذلك كما  
 نقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان ليسكن سواء دل بها الامران مثل جمعي  
 الحركتين تحركان ان يتحرك نفع السافل اختارته بل اذا كان اصل هو انها لا تعمل  
 لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة  
 كذلك قال الشيخ في مآثر تشبه ان قوما ما سمعوا ظاهرا قول الاسكندر ان يقول  
 ان الاختلاف في هيئة الحركات وجهاتها تشبه ان يكون للعنابر الامم الكائنة الفاسدة



تحت كثره القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون  
 لاجل شئ غير ذاتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها المراد وان يجوزوا بين المذهبين  
 فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت العتق لكن بالتشبيه بالخبر المحض والتشويق  
 اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف بايكون من كل واحد منها في عالم الكون الفسفا  
 اختلافا لا يتغير به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت وضع  
 واغترض له اليه طريقان احدهما ليجتص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطى  
 والاخر يضيف اليه ذلك ابدال نفع الى مستحق وجب من حكم خيرته ان يقصد  
 الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا كذلك حركة  
 كل فلكي ليعتق على كماله الاخرى اما لكان الحركة الى هذه الجهة وهذه السرعة  
 لينقطع غير هذا تقريبا هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول له قوله انه ان كان  
 ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد لاجل شئ محلول ويكون ذلك  
 القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول  
 قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود  
 وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني واوسع فاختارت الا نفع وان كان  
 العلة المانعة عن تصديق حركتها النفع الغير استحالة قصد هاهنا لاجل الغي من  
 المعلولات فلهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه  
 العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذا الحال في قصد السرعة  
 والمبطون قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو ناقص وجودا من  
 المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو ناقص وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد  
 الوجود الاكمل من شئ لآخر قولنا فلما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو وانما قال  
 الفاضل اشارح المعارضة بالسكون غير ارادة لان الحركة يستخرج المكالات  
 من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها  
 لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون فلا  
 لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء وقول ليس مراد الشيخ  
 تجويز التكون على الفلك مع تسليها ذهابا اليه من القول بانه يطلب التشبيه

بل مراد به بيان طهرت ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهما انها  
 بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على  
 تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى المطلق على السواء فالعلة الداعية الى انفسها  
 داخل الحركة الى التشبه هي بيمينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك قول  
 واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع  
 فان التشبه بها امور مختلفة بالحد الذي اذا كانت الفلانة غير متحرك لاجل ما تحتها  
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت تلك  
 شجرة من مالمقصود وهو كون التشبه بها امور **كثيرة** فتعال وان  
 جاز ان يكون التشبه به الاول واحدا ولا جلة تشابهت الحركات في انها  
 دورية **اقول** هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبه به واحد  
 فعمله الشيخ على ان ذلك هو التشبه به لا بعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل شارح  
 عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات  
 وان لم يكن متشبهها به بل كان التشبه به غير او شيئا مركبا منه ومن غير ان  
 هو متشبهها به وايضا تحليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صور على  
 الا فلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متعين عليها كانت  
 الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فقليل ما يكون التشبه به واحدا باطل  
 والجباب عن الاول ان التشبه به علة لوجوب ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية  
 لها والعلة قد يكون بعيدا وقد يكون قريبا فكذلك التشبه به وايضا كون  
 التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوب الاستفاد  
 من العلة الاولى فان ليس هو متشبهها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة  
 الاولى ولا يستبعد ان يكون استدلال الحركة المشقة فيها لا اعتبار العلة الاولى  
 وما به يتنازع كل حركة من غير هذا الاعتبار الذي هو موجود خاص  
 واجيب عن الثاني ان الحركة يستلزم ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصدد  
 لا يجب لامر ثابت فان هي الا فلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء  
 آخر لا محذورات الفلانة فان كان استدلارها التي هي هياتها تابعة لواجب

آخر اولي زيارته تبصر في الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه  
 بعد ان تعرفه في الجملة فان فهمي البشر وهم في عالم الغريبة قاصرة عن اكتناء  
 ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبيهه بالانسان منه على التحد  
 امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما  
 يعرض في ذلك من الانفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة  
 فيه فربما لاح لك سر واخبره خفي فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون  
 هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية  
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى الخبيائية وانت عند تلويح المقولات  
 في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى  
 حركات من يدك بشران انتهيت صرياً آخر من البيان مناسباً لما كنا  
 فيه فاسمع اشقوا قد تبين فيما سران محرك الفلك انما يخرج بغير يده اياه اوضاعه  
 من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به والاوضاع الخارجية الى الفعل  
 وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس  
 الى الحركة فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيدوته برياً من القوى لكن  
 الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك في نوع  
 الموازن فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل ذلك بالتحريك يقع عليه باعتبار  
 مقبلاً الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقبلاً الى المبدأ المفارق اسم التشبه  
 والشيء ذكر في هذا الفصل بعد ان عرفت وجوب تلك الاشياء بالاجمال  
 فليس لك ان تكلف نفسك تصوير مصيحتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية  
 المملوءة بالشواغل البدئية قاصرة عن تصور مهيتها ما هو اقرب اليها منها كهي  
 كثرية من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا آخر اشار الى ذلك  
 بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة  
 عقلية واوراد ذلك مثلاً واضحاً وهما القوة الخيالية في الانسان التي هي مبدأ  
 الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند امتاع نفسه الناطقة في افكارها العقلية  
 بل يمتثل فيها صوراً خيالية يحاكى تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يعرض

للمبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب الغيبة  
 او دهشة او سكون او غير ذلك فمشأ هذه هذه الامور دالة على جواز ان يعرض  
 لجرم الفلكي انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها  
 في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مسبب المفاد  
 لها صلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلكي مجردة عاقلة بذاتها  
 محررة للفلك بقسط صورة خيالية منبوعة عنها منطبوعة في الفلك كنفوس  
 الناطقة بعينها فاشارة الشيء الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة  
 اي بالمجهود في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فيها  
 الامر لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضحه بعد ما اطلعت على احوال نفسك  
 خفي قبل ان يعتدراحوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضحه وهذا قد تم  
 كلامه في غايات احوال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة  
 هي مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البين وذلك  
 هو وجه ما سببه ما ياتي من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على احوال  
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على احوال غير متناهية  
 مثل تحريك القوة التي للسماء تحريكها في الاول متناهية والاخرى غير متناهية  
 وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين قوله النهاية واللا نهاية من الاعراض الذاتية التي  
 يليق بالكلام لذاته ويلحق كل ماله او يشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية ففها  
 ما يعرض للكمر المنفصل وهو متناهي العدد ولا تنهاية والمقدار نفسه كما يمكن فرض  
 لا نهايته في الازدياد لا نهاية للقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية  
 في الاتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الاتصال والشئ الذي له مقدار كما  
 او عدد كالعدل لفرض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر اما الشئ الذي يتعلق به شئ  
 ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها  
 عدد لفرض النهاية واللا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عد تلك الاعمال  
 والذي يحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل ما مع فرض الاتصال في زمانه او  
 فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة تلك القوى بهذه الاعتبار

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صد وعمل واحد منها في الزمنة مختلفة  
 كرمادة يقطع سها من مسافة محدودة في الزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها  
 اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المنتهية كافي زمانا  
 والثاني قوى يفرض صد وعمل ما منها على الاتصال في الزمنة مختلفة كرمادة يختلف  
 الزمنة حرركات سها منهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي  
 زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المنتهية في زمان غير متناه والثالث  
 قوى يفرض صد وراعمال متوالية عنهما بالعدد كرمادة يختلف عدد دروسه كالماء  
 التي يصدر عنها عددا قل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المنتهية عدد غير  
 متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدد واذا تقر  
 ذلك فنقول بانه الشئ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية والالانها  
 على الاجمال وكان مرادة ما يختلف في النهاية والالانها بحسب المدة والعدد فقط و  
 لذلك مثل بالمدة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسما التي يتحرك حركة غير  
 متناهية بحسبها وذكرا ان المنتهى وغير المنتهى للقوى باحد هذين الاعتبارين  
 مع انها قد يقالان غير المعنيين يعني يقالان لكم او ما هو ذكر اشارات الحركة  
 التي يفعل حد وذا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والباطع عن حركته موهل يكون في  
 ان الوصول موهلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما  
 لا يقع في ان تفرقة يزول عند كونه موهلا في جميع زمان مفارقة المتحرك  
 للحدود ويكون صديق ورته غير موهل دفعة وان بقي زمان لا يكون الشئ مفارقا  
 ومتمركا والآن الذي يصيب فيه غير موهل دفعة غير لان الذي صار فيه موهلا دفعة  
 وبدينها زمان كان فيه موهلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان متنازع  
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليستبين به  
 ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في  
 هذه المسئلة قد ذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب  
 افلاطون ومن تبعه الى نفيه وكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحق المشهور  
 المشتهر ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير اصدالية في ان ثرائه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصح مفاارقة مبائنه بعد ان كان واصلا اليها في آن ولا يمكن  
اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا بمبائنه معا فاذن  
هما متغايران فلا يمكن تتالي الاثنين من غير تخلل زمان بينهما لما صرح في ابطال القول  
بالاجزاء الذي لا يتجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك  
الزمان منقطع كالانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة  
ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحد ود المقروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها  
حركة واحد وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مبائنة المتحرك للحد التي حركته  
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان طولان لمباينة طرف زمان المباشرة فليس يستلزم  
ان يكون ذلك الآن هو بعينه ان الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد فطرف  
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عني اياه انما يصحد قفيه الحكم على المتحرك  
بانه مباين فهو ان مغاير لذلك الآن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك  
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين  
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اورد ما يدل لفظ المباينة لامهات فانه  
يجوز ان يكون طرف زمان الامهات مسافة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة المتصلة  
الى الحد المذكور انما يصحدها علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزية للتحرك عن حد  
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور كقولنا لا تسهي  
باعتبار لا يصل ميلا فاذن هي موجبة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في ان  
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود  
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو  
ان الوصول لا يستلزم اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما صرح فاذن بين الاثنين ما  
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة  
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ بعد عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذا ونقطا  
واحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا يعكس وجميع الحركات المختلفة  
يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما اثر اجبة عنها  
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت فلذلك الحد وانما اورد النقطة بعد

ذكرنا محدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطة من اياها لا انقطاع  
او الرجوع يكون سهلا وان ضخم وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول  
والسبوع لان الحركة المستقيمة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها  
وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالآخر  
وانما ذكر الحركات المتوصل تقوله عن محرك متوصل لان الجهة المستقيمة  
عليها عند هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميادين  
ولم يسمى المحرك المتوصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما هو وانما وصفه بالمحرك  
بانه يكون في ان الوصول متوصلا بالفعل ليستدل بذلك على وحيث في ذلك ان  
واشار الى امكان وجوبه في ان تقوله فان الانقطاع ليس مثل المفارقة والحركة  
وغير ذلك مما لا يقع في ان تمام ثبت بعد ذلك الا من الثاني بقوله شرانيزول عنه  
كونه متوصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا او متفككا وانما قال يزول عن المحرك  
كونه متوصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة  
المحرك المتصل لان المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة انما  
القسرة ربما يكون باقيا ومن ول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار  
بقوله في جميع زمان مفارقة المحرك المتصل الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع  
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير متوصل دفعة وان بقي  
زمانا الى وجوب الزوال في الاك ان الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء  
اذا كان متوصلا في زمان شر صار غير متصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين  
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الا ان لا متوصلا ولا غير متوصل لا امتناع  
خلقه من التقديرين ولا يجوز ان يكون متوصلا لان الامر الموجب ما هو به عليه  
امس بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يبيح في ان كان لا محالة موجوبا  
في الا ان الفاضل فكان الاصيل الذي هو محاوله ايضا حاصلا معه وانما  
لحيد كسر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الجهة يتشعب من غير ذلك فان الميادين  
المختلفين ليسا بمستنقعة الاجتماع لدايتربا بل لان كل واحد منها ليستلزم عدم الآخر  
ولما كان وجود الميل الاول مستنقعة الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المستنقعي

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تفاثر الآئين بقوله والا ان الذي يصدر فيه غير  
موصول دفعة غير الان الذي صادر فيه موصلا دفعة واشتار الى وجوب وقوع  
الزمان بين الآئين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني  
لا يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني  
الميلين معدومان وهما قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يلزمه على استحالة  
تتالي الآئات وفيه اشكال وهو ان عدم الان يكون اما على التدريج اود دفعة والا  
باطل والا لصار الان زمانيا والثاني يقضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوب  
قيلين متتالي الآئات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الان  
اما ان يكون على التدريج اود دفعة تفسيده غير ممكن لان هناك قسمان ثالثا وهو ان يكون  
عدمه في جميع الزمان الذي بعد فلو قال السائل ليس للبحث عنه المستمر  
عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعد فلو قال السائل ليس  
عن المستمر عدم ذلك الان حتى يبق اسفه في جميع الزمان الذي بعد لكان  
جوابه انما ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا اخر بل هو عين  
ذلك الان ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الان الذي هو  
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال  
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول  
لان زمان الحصول لا يتجزأ لا تقسم ففي الجزاء الاول منه ان لا يحصل شيء  
لا يمكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كماله هفت وان حصل  
شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزاء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في  
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غير ممكن كان ذلك حصول شيء  
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت  
ان عدم الان المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل  
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله فيه ويلزم من ذلك  
تتالي الآئين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الان حاصل في  
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه وهذا وهم



فلا يجوز ان يبق الالمام سنة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماستة مع انه ليس  
 الزمان الالمام سنة طرف ان غيل الماستة وحر يكفي هناك ان واحد ويبطل الحاجة اقول على  
 الوجه الاول معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هويته اتصالا لا يمكن ان يحصل  
 الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية مستترة وحينها لا بد من ذلك  
 ان يكون حصولها حصولا لشيء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة  
 الى اجزاء فهي قبل عمره من القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على الزمان  
 ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجب ذلك الشيء في ذلك الطرف لان مقتضى  
 مقتضى الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجسمه ذلك اثرنا  
 واما بعد عمره من القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء  
 وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدرج وبقا بله  
 ما يحصل الا على التدرج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة  
 او منتهى مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان  
 بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصل فيه و  
 هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون  
 والنزيع مثلا والى ما لا يكون حاصل في ذلك الآن كاللاصول وكون المتحرك على  
 مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه اوفيه دون طرفه  
 ولهذا حكم الشيء بتبليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان كذا  
 يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بالنقطة  
 موجود لا هذا الصداق على طرف الخط وليس بصداق على نفس الخط المستعمل  
 واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصداق على نفس الخط وليس بصداق على طرفه  
 ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة بصداق على الحكم بانها ليست  
 موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تنزيه الجهة المشهورة المذكورة  
 في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تنزيه الجهة التي اعتمد الشيء عليها فان الماستة  
 التي يجب ان يكون السبيل لم يحصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون  
 مبدأ الزمان يزول فيه عن السبيل كما انه موصلا لان ذلك الزوال يقتضي

حذر من سبب متجه ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الثاني ليس من  
 المبرهنات التي يحصل في ازمته وبنظرنا انهما ولا يوافقا في اطراف الاثبات  
 ولا يمكن ان يكون منطقته على انهما فتقاربا فيهما اذن مما يوجب في الاثبات وفيها  
 وانما حصل الشارح في نفسه ان الشارح انما اورد البجته المشهورة في الكتاب لذلك  
 لتجنب من يراد به اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيف لم يقصد البجته  
 المشهورة اشتغال تقريره على فكر الحرك الموصول واشارته الى وجوبه  
 في ان المأساة وسبب في هذا الفاضل هو ان الشيف لم يتقرر ضد  
 لذلك السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معاوله وهو ان السببية  
 عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه البجته بانها وجود  
 او لا تكون اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم يتجوز وجودهما في زمانين  
 مختلفين فيحصل بينهما ان واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما  
 وفيما من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله في كل حركة  
 في مسافة ينتهي الى سكون اقوال لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين  
 المختلفتين شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية  
 وتقريرة ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة  
 الى سكون ما تقدم في غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة  
 على ما صلا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون  
 لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بياثها  
 والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هو متغير  
 دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير  
 الجسم من الحركة واحدة وانما هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستند الى  
 ما هو متعلق في لا اتصال الواحد في فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة  
 متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات  
 السكون المذكور كل لا تقاربا كذلك انما يجب ان يق صار غير موصول ولا يجب ان يق  
 باقي لكون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيه ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقتر  
 دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهوان الجموع يقولون في حجتهم  
 التي حكينا عنهم اعني التي نريها الشبهة عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد  
 الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة  
 عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنده والحركة ليست وقعة بل في زمان  
 ولا يبي حد منها شئ وهو اولها لان كل جزء يبي حد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء  
 يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة والشيء ما فاذن لا يحسن ان يقال صارا  
 المتحرك مفارقا ومباثنا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير متصل بعدا كان  
 موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير متصل قد يقع في آن  
 كما يقع في زمان وما ذكره الشبهة في الشفاء وهوان الحجة المشهورة لا يبيد صحة  
 ان بدلت لفظ البداية باللام ما كنت فغير منات لقوله هذا لان تلك الحجة من نفس  
 ضييفة واللحج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتدليلها على ما تبيلا  
 غير متوثر في المعنى اما الحجة العينية فربما يوشم فسادا اذ لم يكن الفاظها مطابقة  
 معانيها الصحيحة فذا ما يمكن ان يقر في تقرير المسئلة تلت تلك فالحركة التي يجب  
 ان يطلب حال الحق عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قد  
 في الفصل الاول من الفصل الثالث الماضية ان القضية التي لا نهاية لها هي التي يكون  
 على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الفعلية متناهية  
 هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتفرسها بالقوة عليها من حيث هي غير  
 متناهية هي الدورية لا غير لما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم حصل هذا  
 الفصل تدبيرا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها  
 بحسب المادة والعدد انما امره اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير  
 متناهية تتحرك جسماً غير لانه لا يمكن ان يكون الامتدادها فافتراد القوة  
 حجباً ما من حد بين هذه حركات لا يتناهى في القوة تفرضا انه حرك احد من  
 ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيتم هذا ما يرد  
 بالقوة في الجانبا الاخر فيصير الجانبا الاخر متناهيا ايضا هذا حال اقول يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت  
 جسمانية ومركبة من اجزاء فلا يخفى ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر وبالطبع  
 لانه اما ان لا يكون محال لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشغل  
 عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعدة فقول لا يجوز  
 ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحريك جسم آخر غير مباشرة الى فساد القسم  
 الاول والجزء عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتناهيya وذلك لما صرح به وجوب  
 تنامي الاعداد فافسر جسم ذو قوة جسم آخر من مبدأ صغير وضع من مركبات  
 الاثمانية لها بحسب الامتداد انما في ما وبحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج  
 الى الفصل فتعرف ضنا ان ذلك الجسم المحرك غير مباشر شيئا بالجسم الاول في  
 الطبيعية واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المضر وهو فيجب  
 ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسوم انما يناوق القاسم بحسب طبيعة  
 المتناهية الطبيعية القاسم من تحريك هو قاسم ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم  
 يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر  
 وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر  
 فاذن يكون تحريكه اكثر من تحريكه الاصغر وهذا لا ينبغي عليه الشئ في  
 هذا الفصل الا انه تبين مما مضى في الفصل السادس من المنط الثاني ومما سيأت  
 ولما كان مبدأ التحريك واحدًا بالعرض وسبب في بقية بالزيادة التي بالقوة في الجانب  
 الاكثر التي فرض الانماية فيه وكذلك نقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون  
 من ذلك الجانب ايضا امتناهيya وقد فرض غير متناهية ههنا فاذن هذا الفرض  
 محال واعلم ان هذا الذي كان اعلم مأخذاً مما استعمله الشارح فان لم يعلم ان القوة  
 الغير المتناهية لمركبة بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها  
 اياها متعاقبا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احد هما بعد ان فرضت  
 غير متناهية ههنا فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية  
 يستلزم ان يكون مباشرة التحريك الاحكام بالقسر والشئ خصه به بالقوى الجسمانية  
 لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الانماية عن القوى جسمانية والاعتراض المشهور

الذي اوردته انما ضل الشارح عليه بجنى يزان يكون التفاوت في التخرين  
بالسرعة والبطء وحر لا يلزم منه انقطاع احدهما عند وقوعه بان المراد بالقوة المذكورة  
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدد دون الشدة على ما مر ثمراته اورد  
عليه سوء الاخر وهو ان القائلين بتناهي القوى هي الحكومات لما استدلوا بسوء جواب  
الزاد ياد كل يوم على تناهيها اثر الشارح عليهم بان قال لما الحري يمكن لها مجموع  
موجود في وقت من الاوقات الحري يمكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فبذلك  
ان يكون مقتضيا لتناهيها اقل ونفا كل ان يرد عليه ههنا لما رده به هو عليه  
بعينه هو ان يقول ليس الحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في  
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته  
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال  
وهذا المعنى الخاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من  
كونها قوية على تحريك الجزء فمقتضى التفاوت في القوة عليها بخلاف الحكومات  
فان مجموعها بالحرية موجودا في وقت ما استحالة الحكم عليها بالزيادة والنقصان  
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت  
القوة على تحريك الكل والجزء بقوى التفاوت في تلك الافعال وهو يعنى  
الاشكال اقول الشارح الحكم بنفي الازدياد عن الحكومات الغير المتناهية بل فيكون  
في آخر المطاف ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعدوم  
قد يكون فيها كثر اقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام  
تصريح بان كثرة الشيء وقلة لا ينافيان كونه غير متناه وكيف مر بما يوصف بهما  
باللانهاية معاني النظر الاول اذا اختلفت جهتها اعني جهة الكثرة والقلة وجمعة  
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد من تبا في العقل او في الخارج مقدارا كان  
او عددا فيكون لا محالة لا متدادا جهتان يمكن ان يوصف ذلك الاستداد  
في الجهتين معا بالتناهي او بسلب عنه فهما التناهي اويي صفت في احد الجانبين  
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاض عليه لا يستلزمون الا في الجهة  
التي صفت بالنهاية لانها من خواص الحكم المتناهي فان الحكم بها من جهة واحدة

لا يثبت في سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب نظر المذكور واما امتناع سلب النهاية  
عنه اذا كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك الامر يقتضيه  
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاستحالة الحوادث  
في الجهة التي تلي الماضي ولزديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لا يمكن الاستدلال  
على وجوب التناهي فيها كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما  
كان لا مقدار لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولتقصان بحسب طلبات  
المقصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجب التفاوت  
تتاليها في تلك الجهة ايضا وبذلك افتتحت الصورتان فهذا ما عندى فهل  
الموضوع ما عبارة الشيف في الجواب المحكي عنه فلم يقع الى بالفاظ حتى نظر فيها فوجد  
انها كان قدش ما يثيرك فيها ولا ممانعه في ذلك الجسم كان قبول الاكبر  
للتحريك مثل قبول الاضغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطيع من حيث  
الامتياز اصله اقوى لافترق من بيان امتناع كون القوى الحيوانية غير متناهية  
التحريك بالنفس لان بين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقل  
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث  
صوره لا يمكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع منه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كثيرة  
وسببها ان افترضنا مجموعين عن تلك القوة كانتا متساويتين في قبول التحريك والاكثار  
لجسم من حيث هو جسم فانعاضه مقبل من اخرى القوة الطبيعية لجسم اذا  
تساوى جسمها ولم يكن في جسمها تمازج اوقاتا اصلها لا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت  
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقوى من هذا ثانية وهي ان القوة الجسمانية  
الاصيلة بالطبيعة اذا سركت جسمها ولا عمالة يكون ذلك الجسم خاليا عن  
الاضاوة واللام يكن الطبيعة الطبيعية لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كين الجسم وجهزة  
تفاوت في القبول لما مر في المقدمه الاولى بل ان غرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها  
تختلف باختلاف محلها على ما سبق في المقدمه الثالثة وهناك يستبين  
ان التفاوت كما كان في الحركات القمرية بسبب القوابل لا غير فهو  
في الطبيعة بسبب التفاوت على لا غير مقبل من اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة في الجسم الا صغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الا صغر تشابهت القوتين  
 بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة  
 اقوال هذه ثالثا للقدرة وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاحجام  
 ويتناسب سبب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها اختراعية يتجزئها  
 والفاظ الكتاب واضحة **قوله** فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة  
 طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية **اقول** لما فرغ من المقدمة  
 شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فنقول له وذلك لان قوة ذلك  
 الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لو افترض **اقول** اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس  
 زيادة جسم في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين  
 واحدة **اقول** اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المماثلة  
 لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها  
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة  
 الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والمحركان مختلفان **اقول** اشارة  
 الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاربات ههنا بسبب لافعال لا بسبب  
 القوايل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ صفر فرض حركات بغير نهاية عرض  
 ما ذكرناه **اقول** تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك  
 وقوع التقاربات في الجانب الذي فرض غير متناه ويلمزم منه تناهي الاقل لما مر و  
**قوله** وان حركا الا صغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها عديمة  
 متناهية فكان الجسمان متناهيا **اقول** تقديم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك  
 لان اللازم مما مر ليس لا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الا صغر كما كان  
 ذلك في السابفة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية  
 فعلا متناهيا ولو يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما يلزم الحال من حيث  
 ما ذكره وهو ان تناهي حركات الا صغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها  
 على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقريرا في الكتاب  
 واما علمنا ذلك ان الشيفرين يدلان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدر ومسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع  
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية  
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى  
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تنا ولا مما يجب ذلك لانه لم يقيم الا على  
امتناع صدر والتحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة  
ياذقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس العقلية المنطبعة فى اجسامها  
وبالحجة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى  
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متنا ولا للتحريكات الصادرة  
عن النفوس البدائية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تجلو عن معاوقات  
يقتضيها طباعها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس  
ولا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذا هذا البرهان كان  
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور  
العقلية المنطبعة فى هيو لانها مبدأ التحريكات الغير المتناهية اكتفى الشئ  
بهذا البرهان المشتغل على حصول مقصوده تدريج فالقوة المحركة  
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية أقول وفى بعض نسخ غير  
جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها  
لا يكون الادورية وبان فى المطابق ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي الساعات  
فان ثبت ان القوة للحركة السماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور  
فى الفصول المتقدمه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية  
فانفجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وليس بجسمانية  
يكون مفارقاتا فان هي مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا  
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروجها عنها بالقوة من الكمال الى الفعل والا  
فلا احتياج لها الى التحريك فاذا من مقترة فى التحريك الى شئ يكون كماله موجبة  
بالفعل للخروج تلك الكالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو  
عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبيل لاول التحريك السماء فاذا بالقوة الاولى



يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهو تنبيه ولعلك تقول قد جعلت  
 السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك أمراً  
 عقلياً صراً بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ينشأ هو محرك اول ويجوز  
 ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا المخط  
 ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم  
 بانه مفارق عقل وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم  
 بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر  
 وأعلم ان تحريك النفس تحريكاً فاعلى تحريك العقل تحريكاً غائياً والغاية وان كانت  
 من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار  
 غير اعتبار انتسابها الى سائر المثل مبدأ أقرب وبه يتجمل ما اشكل على الفاضل الشارح  
 وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانياً فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما  
 معاً سببين وهو تنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهياً التحريك  
 لا دام التحريك فيكون بعيداً هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير  
 متناهياً التحريك تحريكاً شديداً آخر ثم تصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية  
 لا على انها يصدر عنه لو انقرب بل على انه لا يزال يفصل عن ذلك المبدأ الاول بفعل  
 وأعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير متناهية غير المتناهية هي والتأثير الغير المتناهية  
 على سبيل الوساطة غير تأتيرة على سبيل المبدأية وانما الممتنع في الاحكام احد هذه  
 الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية  
 فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة السماوية  
 الدائمة ههنا وبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهية التحريك  
 تحريكاً قوة حالة في جسم اى يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر  
 عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوى لو انقرب  
 بل على انها تفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك شخراً في  
 البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية ههنا  
 على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدأية وذكر ان الممتنع على القول

هو الثالث فقط واعتبر من الفاضل الشارح بان الاصل الحادثة في النفس الجسمانية  
 لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للتغير وان جاز فيخرج صدر الحركة  
 منه من غير اختيار الى نفس وصرح لا يصحكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقوى  
 على افعال غير متناهية لاحتمال انفعااتها عن العقل دائماً والجواب ان المتغير انما  
 يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند  
 تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون  
 كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات  
 في الحركات والحركات في المتحركات فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو  
 العقل لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسراً ثبتاً نسباً  
 الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية بحسب القوة  
 لانها عن العقل فليس بالزام على الشيء لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور  
 فيها لا يستمر نفعالاته وافعاله اشياء فاما المبدأ المفارق العقلي لا يزال فيفيض  
 صدره بركات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية ينبعث  
 عنها الحركات السماوية على النوازل كور من الانبعاث ولان تاثير المفارق  
 متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان الحركة الاول هو المفارق لا يمكن  
 غير هذا اقول في بيان كيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل  
 وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهد اصحابنا  
 المشايخين قد شهد بان محرك كل حركة محركيات غير متناهية وان  
 غير متناهية القوة وان لا يكون لقوة جسمانية فحصل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا  
 ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام وانعجب انهم جعلوا لها تصورات  
 عقلية ولم يكتفوا ان المتصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسم فصرح  
 صرح لما يتصور بداهة ويتحرك بالعرض اي بسبب فخره وذاقته وانت ان حققت  
 لم تستحي وان تقول ان النفس لنا طاقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالحوار وذلك  
 لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صادراً له وضع وموضع بسبب ما هو فيه  
 تميز ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة

العقل ان تقول ما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لا يعلم  
 الاول قد حكم في موضعين حديثه وفي موضع آخر بكثرة وقد ذكرنا وجه كل  
 واحد من ذلك فليدفع اليك القوم من عموان الحركات السماوية هي نفسها المنطبقة  
 في اجسامها وان منهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك  
 بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بالحيثيات  
 الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث  
 هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين  
 متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك  
 غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث  
 كونه حالا في مادة وهذا هو الذي جمعه على الاكتفاء بالصورة المنطبقة  
 في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فردا لشيء عليهم في هذا الفصل  
 المشائين اجمعين قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه يصرح  
 بانه محرك كل كسرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين والتأجما  
 والثاني اعترضهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقا تسهيا  
 وتقرير ذلك ان الصور العقلية لا يمكن ان يكون الجسم او قوة الجسم ماصرا لانه لا يمكن  
 وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن  
 ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن الحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم  
 فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيء انزال وهو  
 من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفكرية بها  
 ببيان معنى الحركة بالعرض وبقي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك  
 ظاهرا واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور  
 وانما يذهب اليه قسما منهم كما من يدتحصيل الجسم بدل على ذلك قول الشيخ في كتابه  
 بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والنفوس الناطقة يغير عن ذلك ان المتحركة على  
 ما كان ظهر في زمانه ويتبع صدها عدد المبادئ المفارقة والاستكنا يصح ويقول في  
 رسالته التي في المبادئ ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا

كثيرا وان كان كل حركة محركة ومشوقة فاختصاصه وثا مستطوع من مبرح ويقول ما هذا  
 معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ الحركة خاصة لكل فلاك على انه فيه ووجوه  
 مبدأ الحركة خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارات الاول ليس فيه  
 حيثيتان لو هذا يتبينه فيلزم معناه علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط السهم  
 الا بالشيء بسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتيظهر لك ان المبدأ الاول  
 لو جسم من عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليظهر ان يكون عنده اثنتان معا لانك  
 علمت انك ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علمته للاخرى بالاطلاق ولا واسطة  
 بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو على لكل واحدة منهما معا ولا يكونان معا  
 فيا ان يقسم بغير توسط فالمعول الاول علمت ان جسم وانت فقل حركتك وجود  
 عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقل  
 اقول يريد بيان ان المعول الاول لا يمكن ان يكون جسم بل هو عقل محجوب قال لفاضل  
 الشارح هذا الفصل شتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتبين  
 ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحيدانية كما بينت في الموط  
 السهل فحين لم كما علمت في الموط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالاشتراك  
 وكل جسم كما علمت في الموط الاول مركب من هيولى وصورة فتيظهر لك ان المبدأ الاول  
 لو جسم للجسم يكون متولفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان  
 ليظهر ان بعد رعيته الهيولى والصورة معا لانك علمت في الموط الاول ايضا انه ليس  
 منهما على ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى عدة يوجب كل واحدة منهما فاذ  
 ايجاز المركب مسبقا باجزاءه او يوجبها معا ولا يجوز ان يكون علمتهما القربة  
 شيئا غير منقسم فاذن المعول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جن وجسم  
 ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقل حركتك في هذا الموط وجود عدة  
 عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ  
 الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلاك هو اول الافلاك او في حيزها العقل  
 ان لم يصحح محرك الفلاك اي يكون مشاركا لها في التحرك والبراعة هن  
 النقطة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية

٢٠٨

افلا كما وكواكبها كثيرة العدد **قول** هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب  
 اكثرها مما من بيانه ولذا لا بد من التنبيه واما جميعها فهنا تذكر وتبني على  
 كثرة الفصول الاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها  
 عنى لقوسها والثالثة معرفة كثرة مشتقاتها اعني عقولها والرابعة معرفة  
 اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على معرفت  
 علمها الفاعلية و وعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم  
 الرياضية ولذا لا بد من العلم بان تعلمه لا يشتغل ببيانه وانا اورد هنا اصل  
 النظائر اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى  
 كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارت والى ثوابت والسيارات سبعة و  
 الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها اثني عشر ونيف وعشرون كوكبا والطريق  
 الى معرفة وجود الكواكب هو البعان لاخير الى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد  
 واما الافلاك وكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجبة  
 بالرصد بعد تهديد اصول الحكمة وهي استناد كل حركة الى  
 جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتمل عليه بالعرض ووجوب الاتصال في  
 الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخلق  
 واللتيام على اجزائها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجع زواله  
 بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركات واحدة اما بسيطة او مركبة  
 والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطية  
 بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل يكون مراكز الجميع  
 مركزا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه  
 وان كان كوكب الثوابت على افلاك كثيرة ممكنة وهذا الفلك هو ايضا فلك  
 الشمس وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه  
 ايضا اختلاف والمتأخرون زادوا فلما اخرجوا كوكب عطارد للكل بالحركة الدورية  
 وجعلوه محيطا بالكل تحرك الفريقين جعلوا الفلك الكوكبي منفصلا  
 الى احصائهم كثرية يقتضيها الاختلافات حركات فلك الكواكب هو لا وعلموا استقفا

من جهة وسرعة وبطء أو قرباً من الأرض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك  
 الاجسام اشكال غير كروي كالقائليين بالمشروبات الخلق والدقوت وامثالها وجعلوها  
 منصوبة في حيز مشتمل عليها هي ثخن فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركتها ايضاً  
 مختلفة كالقائليين باسترخاء وتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة  
 وكالقائليين باقبال افلاكها وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة  
 متناهية هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يسلطون  
 القوانين المحكمة فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد انقضاء قهرهم على وجوب  
 استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من  
 خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتضون لاصارها بطليموس الفاضل اشبهتوا  
 لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك الدبر من كوكب من كواكب العالم سيما من  
 محله مقعراً فوقه ومقعراً محذباً ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل  
 على سائر افلاك القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوز هر يحيط بفلك آخر يسمى  
 الدامل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلك خارج المركز عن مركز الارض يفصل  
 عن الممثل والمائل يتماس محذباً هماً ومقعراً هماً على نقطتين يسمى الابعد عن الارض  
 او جاً والا قرب منه حضيضاً وفلك آخر يسمى بالند وير غير محيط بالارض وهو  
 في ثخن الخارج المركز مما س محذباً سطحه على نقطتين يسمى البعد هماً عن مركز الارض  
 ذر وتة واقرب هماً حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين غنى خارج المركز  
 او الندوين من غير حجاب لاحتها على الاخر بالقياس الى حركتها الا ان بطليموس  
 رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه اسطوا والكواكب الستة موحدة في  
 ندوينها بحيث يتماس سطوحها سطوح التداوين على نقطة والشمس المركز  
 في الخارج المركز ونزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجاً  
 المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتغال سائر المشتلات على امثاله وهو المسمى بالمندوين  
 ويشتمل البدين على الثاني اشتغال الممثل عليه وهو المسمى بالمائل فلك التداوين  
 اذ هو مشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التمشيد  
 اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشراً منها مائة

المراكز المراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عشرة وستة افلاك تدور ويتحرك افلاك  
 الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونها بحركته ويتحرك فلك النجوم  
 بالحركة الثمانية البطيئة ويتحرك ما دونها وكل فلك من الباقية حركة خاصة  
 الا المتأخرات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين  
 فيستلزم الرخبة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات افلاك  
 الخارجة المراكز والتدوير ويتحرك حركات الكواكب المختلفة البطيئة السريعة  
 الحركات على تفصيل المذكور في كتاب الهيئة ونقيض الحركات البت العرضية المتحركة  
 لتدوير الشمس المتحركة وبعض اختلافات الشمس والقمر والحركة التقهقيرية للتأخرات  
 العلوية بطيئة الفلكيين السطحيين على ما بين ان ثبت وجود فلك الدنيا قصير حقيقة  
 متحركة الى اثبات اجرام اخرى يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء واليهود  
 الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات  
 الا ان لا تتغير لثقلها بعد على فلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو المتقول  
 الجليل في هذا الافلاك  
 فقولنا ويدل على اصحها ان يعلم ان لكل  
 جسم منها وان كان محيطا بالارض هو فوق المراكز واستار جواهرها غير  
 متساوي المترويات او كما ينبغي هو مبدأ حركة مستديرة على نفسها لا يتبين  
 الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبل الافلاك التي  
 هي مركبة فيها لان يتحرك بها اجرام الافلاك وينبغي في ذلك بصيرة انك اذا تأملت  
 حال القمر في حركته المتضادة واحدة واحدة وحال عطارد في اوجبه وان له لو كان هناك  
 اقرب من عطارد حركته ان الكواكب او جرات فلك تدويره احديهم ذلك كذلك اقول وهذا  
 هو الظاهر في معرفة كثرة النجوم المتحركة حول الافلاك وهو بحث حكيم لذلك  
 قال بوليفس على اصحها انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك  
 الجذبية والكواكب السبعة قد ذهب فريق الى كل كوكب منها ان يكون مركزا  
 مستقلة حيوان واحد فهو نفس واحدة يتعلق بالكواكب اول تعلوقها وبأخرها استقامة  
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه وأولاً باعضائه الباقية بعد ذلك  
 بتسطة فالقوة المتحركة مبعثة عن الكواكب الذي هو القلب في افلاكه التي هي المتحركة



والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكيين  
 العظمين وسبع للمسايرات وافلاكها قد ذهب الياقون الى ان كل فلك من الافلاك  
 المذكورة في نفس نفسه حركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا لكواكب ايضا حركات  
 وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك فان حكمها في وجوب استخراجها من اجزاء  
 للممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غريب محسوس فيهما فوق التفسير انما القصر  
 فان لم يكن محسوسا لا يثبت في كواكب الافلاك كواكب من الحركات وقوس وقمرها وحسابها  
 من جهة واقعة بخلافه بل كان شبيها بوجوده اذ ثابته في جميع الاوقات  
 على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارته لكن حكمه انقطع في نفسه  
 مشكك ولا يظهر انه لا يكون شبيها بوجوده في حركته بساطته وامتناع  
 تغيبه عن وضعه الطبيعي فوجد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك  
 والكواكب جميعا والشيء حكمه بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان وكوكبا  
 شئ هو مبدأ الحركة مستند على نفسه لا يتميز بفلك في ذلك عن الكواكب في كونه  
 ما فلكا فلكا من وجوب كون الافلاك الخارجة المرآة والتالوين والكواكب  
 مختممة في الابداع بصور كمالية شاملة على صور المتغيرات فخران الشئ في الوهم  
 المذهب اليه عند الجوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك فخران الحيات في  
 في المياه فان القول بتكرار الحركات المقتضى لتكرار الحركات صحت عليه وانما نقاه  
 البصيرة في البصيرة ان الكلي المتقدم وهو متناع الحرق والالتيام على الاحكام فخران  
 الحركات المستديرة بالطبع والديه اشار بقوله وان الكواكب يتنقل حول الارض  
 الى قوله لا بان يفترق بها اجرام الافلاك والثاني بانها من جنسها وهو ان الارض  
 والاغتياش يدلان على موافاة صحتها ويراقف وجهه في كل مرة من تين وهي  
 كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا من تين وهو عند كونه في تين  
 الشمس وكذلك على موافاة صحتها في عطارها وجهه في كل مرة من تين احد هما  
 عند كونه في تيننا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول  
 الثور الا ان وجهه العقرب يكون ابعد من الارض من وجه الثور في خلاف القمر  
 فان وجهه متساويان وموافاة حضيضه ايضا من تين على التساوي وهو عند



كونه في اول برج السرطان والحوت فاذا نحر كين للفلك الحامل للتدوير وحركته  
بل كان التدوير هو الذي يقطع الحاصل للحركة وحده لم يفرض ذلك كذلك  
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين  
حين وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويجعل التدوير معه ولما اقل يتحرك  
بحركته وحركته الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسر او يجعل الحاصل من هذا  
فيذهب اقلها بمثل من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير  
عن موضعه اول ثلثة عشر جزءا وكسرا او التقدير بالاعلى قد اقتضى ان يكون مركز  
التدوير عند مفاته الشمس في اوجه الحاصل فاذا تحرك الفلك من موضع المرافقة  
حركته كما لو تدويرتين صار الاوج مما يلي احدى الجهتين يعني الشمس على بعد احد عشر جزءا  
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا وكسرا  
الشمس يتحرك كالحركة بها قريبا من حوالا للجهة التي تلي المركز بعده اربعة اوقات الشمس  
منقطة بوجه الاوج ويد مركز التدوير على احدى الجهتين وكسرا ويد مركز التدوير  
جزءا وكسرا مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولما كان ذلك التدوير  
بعد المركز عن الشمس في اليمين واليسار اجعت وتعينت حركة الحاصل في ذلك الفلك بالحركة  
انضاعفة وهكذا يبعث ما بعد يوم حتى فاصلا رابعا للمركز عن الشمس رابع دور وبعد  
الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعيا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي  
المركز مقابل الاوج اعني الخاضع فافاصلا بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل  
الاوج من الجانب الاخر فافا في استقبال الشمس وكذلك في الترتيب الاخر فاذا كان  
يوا في الاوج في الاجتماع والاستقبال والخاضع في الترتيبين واما اعطاه فلما كان  
له فلكان خارجا للمركز اعني المدي والحاصل واوجه المدي يتحرك كالحركة المثلثة  
المتجهية به في زمانا الى اول العقرب وكان المدي متحركا بالحاصل على خلاف التوالي  
ثم رسير الشمس والحاصل متحركا بالتدوير على التوالي ضعفت ذلك وسكان  
التقدير بالاعلى مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجا في استقبال الفلك  
عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحاصل ضعف سير الشمس عن اوج  
المدي بعد ذهاب قل تحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين

[illegible]

الى اسر تكاب شئ مستبعد فضلا عن محال تنبيهه وتعلم انها كلها في سبب الحركة  
 الشقية فية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما سار بها يقال ان  
 السافل منها معشوقة الخ ص هو ما فوقه **اقول** وهذا هو المطلوب لثالث وهو  
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشقة مما امرنا بثبت  
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما  
 وانما يكون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع  
 به الاشتقاق وهذا الرأى مما مال اليه ابوالبركات البغدادي واسنده الى بقراط من  
 القدماء وانما عيب الشيعة عنه بقوله فار بما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم  
 ولما تقدم ابطال هذا الرأى في الفصل الثانى عشر من هذا المخطوط يغير ضره من  
 ذلك وانما ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها الجذبة لا الى الاحياء المحيطة  
 بها فاعلى مذهبنا لقائلين بنفسى من تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة  
 عاشروا العقل الفعول ص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمى العقل  
 الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيعة اليه يكون عددها عددا لا فلكا  
 وانما كذب بزيادة واحد واعلم ان العدد المنبث بالدليل هو ما يقطع بان  
 العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه من المحتمل اذ لم يدل  
 على انها دليل قوي **الرد** وتعلم انهم اختلفوا في احوالها وحركاتها ومواضعها بالاطلاق  
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى  
 الطبائع ثم المنهية طبيعية فاعلم انهم اختلفوا في مواضعها وطبائعها  
 معرفة اختلافات الاجسام العالية بطبائعها والشيعة استدلل على ذلك باختلاف  
 الارصاد والايون والحركات التى هي مقتضىها والطبائع كما تقدم بيانه فانهم  
 بالافلاك وقيل فروع من الايون على ما لا في شخص واحد ويجوز ان يكون مشتركين في اشتراك  
 في استدارة الاشكال والحركات واستنتاجهم من الايون والاشكال وذلك المسمى  
 طبيعة واحدة هي صير اجسامهم ليشتمل عليها وهي التى يسمى بالقياس الى الطبائع  
 المتشعبة طبيعة واحدة **قوله** انهم اختلفوا في مواضعها وطبائعها  
 فاعلم انهم اختلفوا في مواضعها وطبائعها فاعلم انهم اختلفوا في مواضعها وطبائعها

منها بيان لكل اقلية هذا هو البحث على تعرف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام اهل احرام  
 مثلها ام جواهر مفارقة والوعد للبيان ذلك **هذه اية** اذا فرغنا حساباً يصدر  
 عنه فعل فاما يصدر عنه اذا صار تشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان  
 جسم فلن علة لجسم فلكي يحوي له لكان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجود العلة وجعل  
 الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوب بها ولكن وجوب المحوى  
 وعدمه الخ لا في الحواشي هما معا اذا اعتبرنا تشخص الحواشي العلة كان معه  
 للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص <sup>المعاول</sup>  
 فلا يحالوا ما ان يكون عدم الخلاه واجباً مع وجوبه و غير واجب مع وجوبه  
 فان كان واجباً مع وجوبه كان املاً للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه  
 يكون امكاناً مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب علة فالا  
 غير متقدم بذاته بل يسبب قد بان انه متقدم بذاته فليس من السوايات علة لما تحته للمحوى فيه اقول  
 قال الفاضل الشارح هذه الفصل مع خمسة فصول بعين يشتمل على الطريقة الرابعة لاشات  
 العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام واجباً ما ينات علة الشيء من الاجسام بل من  
 ان يكون علة المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لا متناع صدر  
 الجسم عنه بلا واسطة كما مر فان علة المفارقات بعد الاول وهي العقول استعمل  
 والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة لبعض  
 ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت عملية الحاوي على تقدير  
 الجوار اقرب الى الواسع قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان فاشهر على امتناع صدر  
 جسم عن جسم وعما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان  
 امتناع كون كل جسم حاو علة لمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء  
 قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالحدائية فان سلوك الطرق الخاصة احوجه الى الهداية  
 من سلوك الشوارع العامة هذه الطريقة مبينة على ثلث مقدمات احدتها  
 ان الجسم لا يمكن ان يكون علة متجددة لشيء الا بعد هدير ورته شخصاً معيناً  
 فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصاً معينة لم تجد في الخارج والشأنية  
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معاولها كان وجوبها لمعول ووجوبها

متأخرين وجوب العلة فان اعتبر للعول مع وجوب العلة كان حاله حاله الامكان لانه  
 لا يجب بعد وكل ما لا يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالث  
 ان الشايعين الذين يكونان معاً لا معية المصداقية الاتفاقية بل معية بحيث  
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجوب والامكان  
 لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكها وتقرير الحق بعد تقرر هذه المقدمات  
 بان يبق لو كان الحاوي علة للحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى وحر كان  
 وجود الحوي اذا اعتبر مع وجوب الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة  
 الثانية ولكن عدم الخلاع في داخل الحاوي امر يقارن اعتباراً واعتبار وجود الحوي  
 بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص معكنا  
 لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والامكان الخلاع ممكن  
 لكنه مستبعد لذاته فانه لا يمكن ان يكون الحوي ليس علة للحوي كما علم  
 ان قولنا الخلاع مستبعد لذاته ليس معناه ان الخلف الذات هو المتشخصية  
 لا مستناع وجوبه بل معناه ان تصوره هو المتشخص لا مستناع وجوبه  
 والمقارن للحوي هو نفى ما يتصور منه فان الحوي من حيث هو ملاء لا يتصور  
 الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور الحوي من حيث هو  
 ملاء فالتحقق هذا سقط مما يمكن ان يتشكك وهو ان يبق كون  
 عدم الخلاع واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود الحوي واجبا بغير ذلك  
 لا بغير ذلك الغير الذي يفيد وجوب الحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل  
 الحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاع حتى يحكم  
 بوجوب عدمه بالمعنى المذكور والذي لا يمكن ان يتصور معه الخلاع فاذن  
 الحوي اذا لم يبق ان الحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معاً للحاوي اما مع  
 كونه معاً للحاوي فهو مستبعد لذاته لا واجب لغيره وتعود الى المتن ونقول قول  
 الشايع اننا فرضنا حجباً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارته الى المقدمة الاولى وقوله  
 فلو كان جسم ذلك الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل القياس  
 فان القياس استلزاماً وانما اوردنا اليها كليات غير متشخصين بهذا المعنى فمضت

لا يبراه متخصصاً وقصد المزيدي لا يضاهيه وهذا التالي هو المقدمة الثانية وفتو له  
 ولها الوجه والوجوب فيبعد وجوه العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي  
 فتو له ولكن وجوب المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل  
 الاجمال وفيه اشارته الى المقدمة الثالثة تحراره عاد وجعل التالي متخصصاً  
 بهذا الموضوع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه المحوى امكان لا تشخص  
 العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعول ثم عاد الى بيان استثناء  
 التالي منضلاً فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اي مع وجوب  
 الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى  
 واجباً مع وجوبه ايضاً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً  
 معه هت وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن في نفسه واجب لعلة  
 فالخلاء غير متنع بذاته بل بسبب هت فاذا لم يثبت من السماويات علة للمحوى  
 فيه فذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص  
 المعول تكرر لما قرره اولاً واو لا في حذره لئلا يتشوش نظم الحجج بسببه والكلام  
 ينظم بحذره وضم ما قبله الى ما بعده وافتول الاقتصار على ما قرره ولا غير  
 كاف في هذا الموضوع لانه لم يقر هناك الا كون المعول ممكناً مع العلة  
 واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعول فان المحوى  
 ما لم يتجدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا لعدم اعتباره معه  
 ثم انه لو قيد انه فاذا ذلك لصار البرهان مقتضياً لا مستناعاً لشي من الاجسام  
 الى علة اضلاً لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا كان الواجب  
 ان يفيد العلة لكونه جسيماً متشخصاً حاوياً والمعول بكونه محوياً باليتفق البرهان  
 فان لم يثبت هذا المعول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء المستنع بذاته وان  
 تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن قال لا صواب ان يعدم قوله فاذا  
 اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعول على قوله ولا يمكن جعل المحوى  
 وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً ثم فهم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون  
 عدم الخلاء واجباً لانه فان بذاتك يصح تقررنا الى المتصلة متقدماً على تقرر الاستثناء

وليسقط عنه ما بين هم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقدير  
 والتأخير وقع من غفلة السامع والله اعلم وما اعترض الفاضل الشارح  
 بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كما هو يكون ما مع المتقدم  
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عند هم فقد مر  
 عند الحق بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور وتغير متوجه  
 الدلالة المحاول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما  
 يدل على المصادفة الانفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر من حيث  
 ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر  
 كما مر في الفط الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واغنى واعظم  
 منه اعني الحاوى فغير مذهب يوجب اليه به هم ولا يمكن اقول لما فرغ من بيان  
 امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة  
 للحاوى وذكر ان الوجه لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم  
 انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او شأجه يوجبها الحق ولما كانت العلة  
 اقرب وجها من المحلول لاستغنائها عنه وافترارها اليه امكن ان يكون الحاوى اشرف  
 من المحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويتبدل منه واغنى واعظم منه  
 لا شتاك له بحسب التصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة مكان اسناد  
 العلوية الى الحاوى ان شبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك معارضة غير  
 اليه بوجه ليس يمكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل  
 الشارح نسب قول الشيخين هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة  
 وليس كذلك لانه لو عمل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطبا بئلا كانت  
 له لعل بذلك الا كونه غير مذهب يوجب اليه بوجه واما كونه غير ممكن فمغلل بما سياتي  
 والمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهو وتلبيه  
 واعلم ان تقول ذهب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه ليس من  
 من غير الجسم حاوى محوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا صحالة ان امكان الخلاع  
 مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجها

عن علة قبل وجود الحوى فاسمعه واعلم ان الحاوى انما كان وجوده لا يصح كماله  
الحوى اذا كان علة لسبق الحوى فيكون الحوى مع وجوده امكانا  
يستحيل دليو وجوده السطح ولا يجب معه ما يملأه ان كان معلوما  
بل يجب لعدله واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لحرية ان يسبق فيحصل سطح العلة  
وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الثاني فانهما يكونان  
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والحوى وجبا شيئين  
تقريرهما هو ان يبق لى سلمك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تحصل  
الحاوى معلولا لعله مستقدمة على علة وجود الحوى فيكون متقدمة بما عليه سواء  
جعلت الحاوى وعلة الحوى ضامرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم منك  
على ذلك ايضا القول بإمكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما انهم على القول  
بكون الحاوى علة وعلى قول الشين سواء كان عن واحد في قوله فلا بد ان يكون  
انه يلزم من غير الجسم ما ووجود سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير  
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والحوى او لزوم علة ما عن اصلا وان  
اثنين قيل لو كان الحاوى والحوى او علتها هما عن واحد لم يكن الحاوى وجودا  
الحوى ولا لعله الحاوى قبل علة الحوى فلم يمكن ان يتقدم الحاوى تقدم بوجه ما  
انما يتقدم تقدمه هنا بان يكون لعله تقدم على علة الحوى وسر لا يكون العلقتان واحدة  
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه او لا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة الحوى  
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للفق وان اضمر في كون الحاوى والحوى عن واحد  
ان يكون احد شيئين سطرين الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف  
الفاصلين باستناد السكويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى  
وانما يختلف صلتها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصلوات  
عليها فالحاوى لكونه صامدا بحسب شرط تقدم يكون اعلى مرتبة من الحوى وقتال  
بعضهم انها يستند الى علل مختلفة للترتيب وهي العقول فاذن قول الشين سواء كان  
لزوم الحاوى والحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسر الشين معهما كان اشارة  
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتقدم على المتقدمين وتقرير التنبيه لا رالة



الوجه ان يبق تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لا يمكن الخلاء مما يلزم عند كون  
 الحاوي محلاً وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتقدمه في الذي هو مكان المحوى وعدم وجود  
 ما يملأه مع حصول ذلك التقدّم وتكون المحوى معلولاً أما اذا لم يكن الحاوي علّة قبل  
 كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية  
 لا يمكن ان يتقدم ما الاخر الا اذا كان المتقدم من مائياً اما الذاتي فاما فيكون للعلّة  
 لا لما يتفق ان يكون معها والمرا من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسمي الخاص بالعلل  
 لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم  
 الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انفسا من المتأخر بالطبع بحسب الاستلزام  
 المتقدم من غير انفسا من واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علّة  
 لكنه ان فرض متقدّم بالطبع عاد الا لزام والشيء لا ينفك هذا الاحتمال ساقط  
 بذلك وشهور وتنبه او اعلم اني تريد فتقول اذ خرج عن الاصول التي تقررت  
 انه قد يبيّن من غير جسم حاو وانفسا غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون  
 وجواب الحاوي هو وجوبه بالذات الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر  
 فان اذ اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكناً فيكون في حال ما يجب  
 الحاوي فالحاوي ممكن في جوابك ان هذا هو المطلوب الاول عند التحقيق وجوابه  
 انه لا يبيّن ان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك  
 القياس لا يفرض فيه اسكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدّد الحاوي في راحته  
 ثم تحدّد الحاوي لاسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية  
 والمعدية انما كانتا بحسب التسليم والمعلولية فحين لم يكن عليه ولا معلولية لم يجب  
 بعدية ولا قبلية فلما لم يجب ان يكون ما مع العلة علّة لم يجب ان يكون ما مع  
 القبل بالعلية قبل الاخر لا بالذات انفسا في هذا الوجه هو الذي ذكر في الفصل السابق  
 مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علّة المحوى لما صلبا معاً عن  
 علّة واحدة فقد وجبا عنهما معاً والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته  
 واحداً فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضاً واحداً وتبعه الحد ورو  
 التسليم للحاوي هو الذي سبق مع زيادة انفسا من الشرح وهو

وتكسبه ولعلك تقول ان الحاوي والحاوي جميعا الجسمين فليسوا انفسهما غير  
واحوي الوجود لمخلو مكانها لا غير واجب الوجود فاسمع ان هذا بين اذا اخذنا معا محكيين  
لم يكن هذا المستند لشيء ولا مكان ان لم يملك ان خلاه وانما يعبر عن ما يعبر عن ذلك ان محكي  
فيلزم مع تقديره ان يكون الحد محيطة فيكون مالا او غير محيطة به فيكون مستحلا  
اقول هذا الفصل واخبر وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي علة للحاوي  
اشارة في هذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه  
التي يكون كصورتها اذ الى جملته اقول اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي  
علة للحاوي فانه سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون سببا للصورة  
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام مكان  
للخلاص من مع الجسم لان العلة ما لم يتجزأ وجزمها لا يكون علة لشيء الا شيئا  
يفرض علة فانه لا يلزم وجوده الا مع الجسمين فليست قد استفتان انه ليست  
الاجسام السماوية علا لاجسامها البعض وانما ايضا انما فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام  
انما يفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يعبر عنها انها  
تتمسك ما فيه قوامها ولا تقسط للجسمين شئيين وبين ما ليس بجسمين من هذين  
او صورته حتى يحد بها او لا فيوجد بها الجسم فاذا ان الصورة الجسمية لا يكون  
فليس لا اجسام ولا لصورها هابل لعلمتها يكون معدة لاجسام اخر تصويرها  
عليها واعراض اخرى الما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة للحاوي وكان الحكم  
بان الاجسام السماوية ليست علا لبعضها البعض مما يقبله الا ان كان من غير فعمل الشئ  
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين كالاولين غير برهان ختم لنا  
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينة  
من التي توضح معنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورها انه لا يكون  
موجودا بالفعل بصورها وانما يكون فاعلا من حيث هو موجودا بالفعل فانه  
لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما قد كان  
انما يكون بها من وجوبها بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا فاعلا  
على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلا قابلا

معاً شيئاً فذهب به بان قال نص الشيخ في النظم السامع على ان علم الباري تعالى بغيره صورته  
 لذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليل المدكوك فباطل لان الشيء الواحد  
 انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً لشيء فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقاسم  
 لا يجب ان يحيل فيه للمقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبة الى واحد آخر بالوجوب  
 والا كان معاً واما اذا اختلفت المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالمفسر فانها قابلة  
 عما في فيها فاعلة فيما دونها وهذا هو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر كانت فاعلة  
 بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة في الحالة فيها فما متعارفان فاذن التعليل  
 باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيخ  
 ان يقول اعتبار كونه عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً لشيء ايصح ان يقارنه بغيره  
 المفقولات وان كان موصى عن الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك  
 الصورة وبالا اعتبار الثاني قابلاً لها على ان الحق في ذلك ما سند كونه في موضع العقل  
 الثانية ان الافعال الصادقة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك  
 لان الصور صنفان صور يقوم بها الاجسام كالصورة الحسية والنفعية وهي  
 كما ان قواها مباد ذلك الاجسام فكل ذلك ما يصدر عنها بعد قواها يصدر بوا  
 تلك القوا فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تشع اي شيء تنفق بل  
 ما كان ملائماً لجزءها او كان من جسمها كالحال والشمس لا يضيئ كل شيء بل كان متابلاً  
 لجزءها وصورتها ما كان ملائماً لاجسام كالانفس لمفارقة بذاتها دون افعالها لكن  
 النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انها يكون بذلك  
 الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وتحرر ليس نفساً  
 الجسم هفت وفقد ظهران الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة  
 ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لا وضعه والا لكان فاعلاً  
 من غير مشاركة الوضع هفت المقدمة الرابعة ان علم الجسم يكون اولا على الجزئية اعني  
 والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وتبعد تقرير المقدمات لعمد الى المتن ونقضي قوله  
 الاجسام انما يعمل بصورها كاشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور انما قابلة  
 بالاجسام والتي هي كمالية لها اعني النفس انما يصدر عنها افعالها بنقسط

ما فيه قوامها اشتراكا الى المقدمتين الثانية واثبتوه ولا توسط الجسم بين الشئ وبين  
 ما ليس بجسم من هيولى وصورته اشتراكا الى المعتدل من الثالثة وقوله حتى  
 يوجد هما ولا فيق حيد بهما الجسم اشتراكا الى المقدمتين الرابعة وقوله فاذا بالصور  
 الجسمية لا يكون اسبابا هيولات الاحكام ولا لصورها استجابة وهذا يستلزم  
 امتناع صدور الاحكام عنها وتتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاحكام آخر لصور  
 ما يتحدد عليها واعراض اشتراكا الى كيفية تأثير الصورة في الاحكام الاخر فذلك  
 بان يجعل موادها معدة لقبول صور فيفيض عليها من مفيض الصور كما انما التي تجعل مادة  
 ما يحيا ورعا بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتحد على تلك المادة او يجعلها معدة  
 لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاحكام من علل سفارفة عن ذلك  
 تلك الاحكام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودا بعد انعدام ما يظن انه علل لها فذلك  
 كالشمس التي بعد الاحكام للتسخين يبقى السكونية موجودة بعد زوال التسخين عن مقابليها  
 وهذا الفصل من الفصل المشتقة على اثبات العقول هداية **والمحصل** في هذا الباب  
 ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشترك في  
 في جوهري لا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معارضة للاول وبقول  
 ايضا ان الاحكام السماوية معلولة لعلها غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقول  
 ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون من اثنين معا لا توسط احد هو ولا مبدأ الجسم  
 الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعتدل الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية والاول  
 وان يكون الثاني من العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد السماوي بتوسط العقلية الثاني  
 بالمرق الارضية المذكورة وجوه جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مضى والواجب  
 واحد وان وجوب الوجود غير متقول على كثرة قول الاحكام والا فاع فاذن هذه  
 الجواهر يمكن ان يكون جميعها من الاول وهذا الكثرة كما جعلها واسم الفصل بالصلية  
 ثلثه شرفي بيان مراتب الوجودات وصعد الى تلك الصورة فذكر ان قد ثبت من امتداد السموات  
 الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك  
 الواحد جسميا او جسميا ثانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعتدل الاول واحد من هذه  
 الجواهر العقلية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث

ان السمويات صادقة عن هذه الجواهر لاجل هذه النقطة وسم الفعل ايضا بالتخصيل  
 زيادة **تخصيل** وليس يجوز ان يترتب العقليات تمثيلها ويلزم الجسم الذي هو  
 لان لكل جسم مبدأ صمد اعتقليا اذ ليس الجسم السماوي يتوسطه جسم سماوي فيجب ان يكون  
 الاجرام السماوية تنبثق في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم  
 وجودها فانه في استقامة الوجود مع نزول السمويات في هذا التخصيل  
 على ثبوت حكم آخر متفرغ على ما سن هو وجوب استمرار العقول المتتالية المتعاقبة من  
 المبدأ الاول مع صدور السمويات صمدية بعدها وذلك لان العقول لا تقطعت قبل  
 انقطاع السمويات بقية الياقوتية منها غير مستندة الى ثباتها لانها لو كانت مستندة  
 الى تغيير العقول فاذن العقول فانه في استقامة الوجود معها ان عقل الظاهر لا يتغير  
 ولا علم ان التغيير لا يحرم ان يكون العقل الاول غلة للعقل الاول ولا بالعقل الثاني  
 العقل الاخير لا يجوز ان يكون في علته الافلاك المتوالية ولا مسببا لغيره العقول الا لافلاك  
 في العقل بل حزم كما نوهنا مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عدد من الافلاك  
 فان الحكم الجرم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتبار  
 الفاضل الشارح على الشيفر بتجوز مما لا يحرم به تنجيم زيادة **تخصيل**  
 من الضرورة ان يكون جسمه عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي اقرب الى  
 كيفية صدور ذلك من المبدأ الاول فبدأ بالامارة الى اول **سنة** وجوب  
 صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي متساو في الحالان وجوب صدورها عن  
 السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة  
 جرم سماوي وجوهر عقلي متساو عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصمدية وشبهه  
 عن الشيء واحد يقتضي القول بان الواحد لا يصدر عنه الواحد في بادئ الرأي بل القول  
 بان الواحد لا يصدر عنه الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه  
 صرح هذه التسمية ان يكون انصافا عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك القول  
 واحدا آخر وهلم جرا انتهى لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما في سلسلة التسمية  
 علة آخرها على التوالي او بتوسط الغير من اجل وهذا ظاهر الفساد فان وجوب موجود  
 كثيرة لا يتحقق بعضها بعض معلوم بالضرورة لكن لما راد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحدا اذا كانت جهة الصمد وواحدة اما اذا كثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه  
اشياء كثيرة غيب مترتبة ولذلك حكمه يصدر واعراض كثير من مقولات مختلفة  
عن الطبيعة الاولى واحدة الحسابية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة  
الى تلك الاعراض الى هذا المعنى شارح بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحدا من

سببيتين لكن لا اعتبارا في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن كل جهة  
مختلفة واعتبارا شتى كما مر غير متغير في مقولاته فان لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر  
عنه ما لا يتأقلم فلهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وحق استنادها الى غيرها لا لجمال التي هي  
بيان كيفية تلك الجهات المتضمنة كما يمكن صدد والكثرة عن الواحد في المعاولات بالتفصيل  
وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آو صمد رتبة شئ واحد وليكن سبب  
فصل اول مراتب معاولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آو سبب شئ وليكن ج وعن ب  
وصد لا شئ وليكن ج فيصير في ثانيا المراتب شيئا لا تقدم لاحد هما على الآخر  
وان عجزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ آخر صار في ثانيا المراتب ثلاثة اشياء  
ثم من الجائز ان يصدر عن ب سبب ج وحد لا شئ وبقسط واحدة ثان  
وبقسط ج د صعات ثلث وبقسط ب ج رابع وبقسط ب د عا خامس  
وبقسط ب ج د سادس وعن ب بقسط ج سابع وبقسط د ثامن وبقسط ج د عا  
تاسع وعن ج وحد لا شئ وعن د وحد لا شئ وعن ع د عا ثاني عشر ويكون  
هذه كلها في الثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ  
واعترضنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المراتبة  
اضحا فاما مضاعفة ثلثا اذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا يحصى عددها  
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في  
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول  
شئ كان لذلك الشئ هوية معائرة للاول بالضرورة اذ مفهوم  
كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا همنا امران هوية  
احدهما الاصل الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك  
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهيئا اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها كونه صفة لها ثم اذا قيس ذلك الوجود الى المهية وحدها  
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا واحد لها  
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصان كل واحد من المهية والوجود بالامكان  
والوجود وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصاخر عن الاول قائماً بذاته لزم ان يكون  
عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزم ان يكون عاقلاً الاول فهذه سنتة  
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعلق بالذات وتعلق بالمبدأ واحدها في  
اول مراتبها هو الوجود وثالث في ثابتيها الهوية باللائمة للوجود باعتبار صفاتها  
للاول والتعلق بالذات باللائمة له لتجده والتعلق بالمبدأ الذي استغاده من الاول لانها  
في ثالثتها وهى الامكان والوجوب المتأخران من الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية  
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثابتيه المراتب مع الوجود والتعلقان  
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضافاً والتزاماً وان كان المعلول  
الاول من هذه الجهة ليس بالحقبة الا واحد والهوية والامكان يشتركان في انهما  
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعلق بالذات يشتركان  
في انهما حاله المستغاده من مصدره فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثلاثية  
المتوحد في العقل الاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانهما  
حالات بالقياس الى مصدرهما وهما الزمان من قول من ذكر التثنية واذا  
نظر هذا فلن نجعل الى باقي شرح المتن فتعلق قوله من الضرورة ان يكون وجوداً  
عقلانياً يلزم عنه وجوده عقلي وجزم سماوي يدل على انه لم يخرج من العقل الاول مصدره  
للفظ الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفاعل الاول جوهري  
عقلاني سماوي كان هو اول الجواهر وغيره لكن ان كان اول الازلاق هو الفاعل المحسوس بالحواس  
التي ابتدأ بها ذهب اليه بعين المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو الله تعالى  
الاول فان الكثرة فيه لا ينافي هذه الممكن استثناء جميع الثوابت اليها بل هو العقل  
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيل في اختلاف هناك الا ما كل شيء منها انما  
امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقرب  
اشارته الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يبيح

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولهم يد كراهية  
 والوجه لان المعلول الاول عبارة من مجموعها معاً والحديثيات اللازمة له  
 هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقلة الاول المعنى  
 وبماله من حاله عندك مبدأ الشيء اقول اشارة الى امرين احدهما ما يفرض من الاول  
 الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ  
 ووجوباً لوجوبه اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدأه وهو افضل لاجل  
 المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل أحد قوله وبماله من ذاته مبدأ لشيء آخر  
 اقول اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ  
 للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مفعولاً من مشتقات  
 اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما  
 اشار بلفظة هي الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب  
 المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله في تجميعه ان يكون الامر لصوى منه مبدأ  
 للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اقول لانه ينبغي ان يسند  
 عليه للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدأه وعلية للفلك التي تحته الى حاله  
 التي هي ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكذلك الفاض عليه من مبدأه بالصورة اشبه والمعلول  
 يشبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للادل الذي وجب به مبدأ  
 لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر حسي اقول ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر  
 تفصيل ايضا الى امرين يصح بهما سبباً للصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في  
 ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه  
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لمفعول الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة وبالتالي  
 صار مبدأ لصوته التي يكون الفلك بها فلما بالفعل ولاجل كون المهمة والامكان  
 على معين في ذاتيهما وجميعين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرداها ووجوبية بالضرورة  
 ولاجل كون المهمة متعلقة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود  
 كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في الفسط  
 الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم



العلية على المادة فهذا ما رآه نايانه قائما طنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين  
لم يتجهوا في الاسرار الحكيمية قد تشبهوا في هذه المسئلة واقدموا الجهل بهم بما عجزوا على  
المتقن من الحكماء والتشبهوا عليهم وقد تشبه عليهم ابو البركات البغدادي بانهم  
نسبوا المعطولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب  
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب بشرطه ومعدلة لا فاضلة تعسا الى  
توهمه لا سيما هذه التشبيهات المتخذة من اللقطات فان الكل متفقون الى صمد والكل منه  
جبل محال له فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسسوا  
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغير ذلك لا يمكن  
ذلك منا فاما اسسهم وينسبوا تساهلهم عليه والفاضل الشارح من نسب كل منهم  
في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشبهة  
منسوبة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه انما يصمد  
عقل وذلك عن العقل الاول بما فيه من الامكان والوجوب وتارة لا يفتل  
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الشبهة غير كافية بهذا  
اقول الشبهة لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل اخري من ضمنه من كتبه التي  
وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها  
من رسائله بل جعل عقله لاول موجب لوجوده صيدا لعقل آخر ولعله ذهب  
في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك وما جعل الامكان وعهته  
لنفسه مبدئيين لفلان فعلى ما ذكره لا منافضة بينهما كما هو ما بالحقائق ذكره  
وان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على تصور بل اخرى قد كفي الشبهة في موضع آخر  
السنن الفصيح آتية فضلا وشرافا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان  
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكن ما ذكره صراحا  
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع المراتب وما يخرج عن  
الوجوب بعد ما من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست  
علاما مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها  
والعدميات يصلح ان لا ينفق ما كونها امورا مشتركة على التساوي فلا ينفق

مما ظنه بل هي ما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه ثم قال  
المعامل الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والا لكان الاول علة لها والحوادث  
ان المعلول الاول يطابق على العقل الاول مع جميع كماله فانه اول مهية صدر عن  
الاول بكمالها ويطابق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتد به مع شيء من  
الاول منه فعمل التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى  
التقدير الثاني لا يصح فلا منافاة بينهما او النتيجة قد صرح بذلك في الشفاء في هذا  
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة  
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ أقوالها بل هي من  
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يبين منه سكر وحال وهو في اول  
ويكون ذلك ايضا واحداً يلزم عنه لذاته شيء واحد وبشأنه ذلك اللازم شيء فيتم من هناك  
كثرة كل ما يلزم ذاته فيحصل ذلك ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان في الكثرة  
مما عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز  
ان يكون مركباً من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجبر جبراً تحتلان ذلك  
يتضمن كون المعلول الاول مركباً من جند فحصل آقول وهذا خبطه ثم منه لا يشك في الاجزاء  
الوجوه دية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا بمثل  
هذه الكثرة في ان يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا  
اخذت مع السوابك والاضافات الكثيرة والحوادث السوابك والاضافات انما يعقل  
بعد ثبوت الغير فلم يجعل مبدأ ثبوت الصركان دوراً ثم قال والشيء لم يذكر في وجوب  
كون الاشياء بالصفات مبدأ للكان الصوري والاشياء بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة  
وليس ذلك محمول عليه في سائر كتبه ان الاشراف يتبع الاشراف مع انه هو الذي قال في برهان النبوة  
واذا ارأيت الرجل العظمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استحال  
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه للباحث العلمية الكلية آقول اذا استلزم مسدداً  
اسددها التمر وجوه من الاخرى سببين كذلك وكان المسدداً لا تقرر وجوه من السبب لا تقرر  
استدلال السبب لا تقرر لان المعلول لا يمكن ان يكون التمر وجوه من عليه وهذا من غير علم  
كثير لا جملها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع والافضل بشيء الافضل من جملة كثر في الحكم

لاجل ذلك بان الجواهر لا تشارك العقل لم يرد عن الامكان كبقية حال علمه في ذاته مما  
 اعني الطبيعية العدمية الامكانية بل يتبع حال علمه بالذات الى مبدأ  
 اعني الطبيعية الوجودية الوجودية فان الجواهر المادية يتبع الحال الذاتية لها على  
 انه ليس يحتاج وفي بيان كيفية صدره والاشارة عن الواحد الى هذا التفسير  
 وهو لا يخرج من ذلك ايضا وكيف وهو معترف بالهجر عن ادراك ما هو من ذلك  
 من تفصيل الامور كما ذكره مورافي كتابه بل انما ذكر بعد ثم يبين صدره والاشارة  
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولية فقط وسائر اعتبارات الفاضل  
 الشارح يخل بما مر في خصوصه وتنبه به وليس انه قلنا ان الاختلاف لا يكون  
 الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل  
 موجب جوهري مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينفك عن كونه  
 نظير الوهم ان يقال ان كانت الحقيقات المذكورة الوجودية في العقل سببا لوجود العقل  
 وفلك معا تحت ذلك العقل وحسب كل عقل متشعلا على مثل تلك الحقيقات فان  
 يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على هذا بان يقال  
 انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على  
 كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عن عقل ذلك  
 معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفصلة  
 الانواع حتى يكون متفقة المتضيمات قولا فالاول سبب جوهري عقليا  
 هو بالحقيقة مبدع ويتوسطه جوهري عقليا وجوهري ماساوي كما ذكر ذلك عن ذلك الجوهري  
 العقلي حتى ينتشر الاجرام السماوية وينتهي الى جوهري عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي  
 الا بداع الجواهر شتى بلا تشعلا او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول  
 او حده الاول تعالى من غير توسيط شئ ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان  
 المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ ويتوسطه جوهري عقليا  
 وجوهري ماساوي لا ليس حكما بان المتوسطين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس  
 الا عقل واحد على سبيل الموجب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما لا دليل  
 على ذلك تادعي الفاضل الشارح ان قول الشيخ بان صدره والعقل الثاني من المبدع

العقل الاول كلامه مجازي لان المتى ترعده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسطه بل هو العقل الاول فقط فخرانه لم يثبث له عناية ببيده بل قد كثر فيه تخصيص <sup>الشيء</sup> العقل الاول بانه مبدء بالحقيقة لان الابداح الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل من غير بالايجاد من غير توسطه فان لم يكن موجودا العقل الثاني هو العقل الاول كما قال العقل الثاني ايضا مبدءا بالحقيقة وكذلك سائر المعلومات التي لا يستند الى شيء غير عملها القريبة وحرم يكن لاخصها من العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا لا يثبت ان ما تفهمه ابي البركات اية من كلامهم ليس بشيء وباقى الفصل فها هم اما وسماه بالتذكير كما كانه جامعاً لهذا الفصل المتعلق بترتيب العقول والا فلاك والغرض من افادة تصديقهم مع اشارتهم ان يكون هيو الى العالم الضمير كانه ما عن العقل الاخص ولا يستلزم ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعانة فيه ولا يكتفي بذلك في استقرارها وما لم يثبت ان اجرامها اقرب الى الارض من اجرامها البعيدة في عالم الكواكب والفساد عن مباديها وبذلك لا يثبت في الاشتراك لها اصل كالمعرفة فاستند الى العقل كاشف وسو العقل الذي لا يثبت من غير ان يتأخر الى ان ينتهي العقول ويجزى بالافعال فيقول لما كانت اجرام السماوية من هذه الهيو الى قابلية لجميع انواع التعديل والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يثبت ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتركاً على نوع من التعديلات والحركة لكن هذا لا يشتمل على التعديل والحركة كالا اجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من انتانين في تحصيل هذه الاجسام وطاقت انت هذه الاجسام من القوة من ضيق في مشتركة وهو مختلف كان وكل احدية منهما قابلية للتعديل والحركة في حد ذاتها وجب ان يكون اختلاف صورها ما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في نوعاً ما يثبت فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة الطبيعية المشتركة المستندة الى السماوية بالطبيعة المتخالصة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة قاطبة في وسوء المادة المشتركة فيكون ما يختلف فيه مبدءاً في تلك الطبيعة لا يمكن ان يكون ذلك كافياً في ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون عللاً لمواد الاحياء كالحركة وما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع  
والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير صلة لذات واحدة بل يكون بارتياب واحد  
يردها الى امر واحد كما منى النمط الاول في كون البصوطة عللة فاذن العقل المذكور هو الذي  
يفيض عنه بها وثة الحركات السماوية مادة فيها رسم صورة العالم الاسفل مرجعه  
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ  
ولا يتشعر ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي  
وجود العقل والطبيعة المتفردة العقلية في استقرار الزوم المادة ما لم يقترن  
بها الصور كما صر بياقه في النمط الاول فان قيل انكم نفيت حرمان مكان كون الجسم  
وتن البعد عللة المادة جسم آخر وهمنا قد جعلتم الطبيعة للجسمانية جزء من عللة ما  
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في اضافة اصل وحجب المادة  
بل هي معدنة في حجب ذلك الوجود بحيث يقبل التغيب والحركة في حده كما مر  
فقد لولا ما الصور فيفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف في هيو لاها  
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ من  
ذكر كيفية صدور المادة الغضرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين  
انها ايضاً راسد من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب  
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة لها صلة من  
الاختلاف او من احوالها وان كان ذلك بان يكون اذا خصص المادة تاشي  
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصرى او بواسطة عنصرى ليجعلها على استعداد  
لخاصة بعد الباع الذي كان في جواهره فاض عن هذه المفارقة صورة خاصة فاد  
في تلك المادة فاذن هناك خصوصيات مختلفة وخصومات المادة معداتها  
والطوائى هي الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يبين مناسبة لذلك الامر  
التي هي عينه الى من مناسبة لشيء آخر فيكون هذا الاعداد من حجب الوجود ما  
هو فيه من ما ذهب الصهر ولو كانت المادة على التجهيز في الاول العام لكانت  
فستتو الى ان لا يكون في سبب اختلاف التاثيرات هي واولاً على الاختلاف  
ايضاً في سبب التاثيرات نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة واحدة

الاكل من غير جوع اليها وهو لا استعداد فان لا بد في وجوب الصور المختلفة من  
 الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بدل الى يصير  
 بعيدة المناسبة للصورة الطوية فهذا هو الاستعداد فصار من حقه ان  
 يفيض الصورة الطوية عليها وينزل الصورة منها وهذا هو الاستعداد  
 قوله ولا مبداء لاختلافاتها الا اجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز  
 ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام فتفاصيلها وان فطنت بخلقها  
 وهناك بوجد صور العناصر قولي يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة  
 فذكر ان مبداء ذلك الاختلاف هو اجرام السماوية المتعقبات لتفصيل كثر ما يلي المركز  
 ما يلي المحيط الى ان ينفصل حشوا فلذلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب  
 اجمالها وما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيء ذكر في الشفاء ان  
 قواما من المشيعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعد الا قالوا ان الفلك لانه  
 مستدير يجب ان يستدير على نقي ثابت في حشوه فلزم من محله ان له التسعين  
 حتى يستحيل نأرا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبدل والتكشف حتى يصير  
 الى التبدل طرا وما يلي النار منه يكون حاراً او كئيباً اقل جزء منه وما يلي الارض  
 يكون كئيباً وكئيباً اقل تكثفاً من الارض وقلة الحرقلة التكثيف يوجب ان التراب خفيف  
 فان اليبس ستة فما من الحر وما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو البرد وان  
 يلي النار فهو الحر فذا سبب كون العناصر ثم قال ان فلك ليس بسد يد عن النقش  
 لانه يقتضي ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احد في الصور المتقوسمة  
 غير الجسمية وانما يكتب سائر السواد بالحركة والسكون ثانياً والحق ان الجسم لا يستعمل  
 وجوده بحدوده الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى  
 فان الابعاد يثير في وجودها صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال  
 التشنج من الحرارة والتكثف من البرد بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يثبته  
 غير كماله من الحركة او ليسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته  
 يتوقف باصلها فاعلم ان الحار يستخف حيث الحركة والبارد يستثقل  
 حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن امر بقدر احكام  
 واما عن عدة منحصرة في امر به حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورية جسم بسيط  
 فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن حرم واحد ويكون  
 هناك سبب ينسب انفسا من الاسباب الخفية علينا فتقوله ويجب فيها بحسب  
 نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعلاد  
 يقرب من بعدها وهذا يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقة من الجوهر  
 العقلي الذي يلي هذه العالم اقوال الراوان يشهد الى اسباب امتزاجات التي هي مبادئ  
 التراكيبات فذكر انما يجب تشييعين احدهما بسبب العناصر من السماويات  
 والثاني امور منبعثة عن السطويات اما النسب فكما ان الشمس موضع من  
 الارض المقضية لاضاعة ذلك الموضع ويتوسط لتسحينها ويتوسط السفوة  
 تحلل الجسم المتشبه واصعداده وبسبب التخلخل والصعوبة لا خراجة عن موضعه  
 الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لا متزاجه بغيره فاما الامور الطبيعية  
 من السماويات فكالهيات الفاضلة على الطباة والصدور والنفوس التي بها يصدر  
 الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها  
 فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيها وفعالها صارت اذا  
 صارت محركة لهذه الاجرام ما زجه بعضها البعض كما تشهد من القوف  
 الخافية فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن  
 السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي  
 بعد من ضوعاتها لان يكون مبادئ افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه  
 الشئيين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال  
 القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك  
 الصور والنفوس عليها من العقل الفعالي كما من تفرقة في الفطالتاني قوله  
 وعند الناطقة يقف تنبني حيوان الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال  
 بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على  
 سبيل الاقتصاص فان تأملنا فيما اعطيت من الاصول يهديك سبيل تحقيقها

من طريق الذين اقول بشيراني ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي  
 هو النفس اذا طفق كما كان اولها جوهر عقلياً هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان  
 ابداعاً كان ملاً غنياً في اول ابداً بعد برياً من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر  
 لما كان موجوداً بوسائط كثيرة متحدتاً بحدوث ما دته كان كماله متأخرة عن وجوده  
 فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات  
 البدنية وبما يديها من اجسام التي بعد ها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر  
 المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورده شكوكاً منها ان الاستعداد  
 المذكور ان كانت عدمية لم يكن اسباباً للتدبير وان كانت وجودية فحكمهم  
 بصدورها عن السمويات فيقتضي اعتراضهم بان السمويات صالحة للعقلية وسريكة  
 اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان البواعث ذاك بقولهم الصور لا يصدرو  
 عن الاحياء فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمية  
 اليها ممكن وذلك ما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاحياء ممكن  
 شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمع  
 اسندت الى غيره فوه منها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال  
 فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدرو  
 عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد استندوا  
 بذلك البصير الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض  
 قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورده عنه جواباً بالنسبة الى بعض  
 الناس وهو ان الواحد يفعل اعمالاً كثيرة عند تلك الآلات كالنفس الناطقة  
 او عند تعدد القوى ابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يحجز ان يفعل بتوسط  
 الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس  
 بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المتحركة  
 في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنه ابل انما يجوز وانه في النفوس فقط والجواب  
 الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون  
 في غير متعدي فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون افعال



في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعنين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصمد لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذا نفاصل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذا نفاصل هو جوهر من العقليات متأخر السجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما مستعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه فانهم

### النمط السابع في الترتيب

اقول لا يريد ان يبين هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقر فيها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها وجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الاشراف من وجوه التعقل وكيفية وقوع النشر في الكائنات مع تعقلها اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي يتبع الخير ما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمي بالترتيب لموضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فلا شرف حتى انتهى الى الهبوط ثم عاد من الاخر فالأخس الى الاشراف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لماذا ذكر في آخر النمط القدر مراتب الموجودات اتراد ان يبتدى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجوب ومعاك فان الوجود بذات الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه فاما معاد عاد المبدأ ومراتب المبدأ ووجوب المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقول الاول الى الاخير وبعدها مراتب النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مراتب الصور من صورته الفلك الاعلى الى صور الغنا صر وبعدها مراتب الطيور من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب المبدأ ويكون بعد ذلك من انبعاث النفوس الى الكمال بعد الترتيب منها ولها مراتب الاجسام العنصرية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور

من صورته الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعد ها مرتبة الهياكل من هبوط  
 الفلك الاعلى الى الصور المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب البدن ويكون بعد ها  
 مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاحكام النوعية البسيطة  
 من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالمصير  
 المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ها مرتبة النفوس الناطقة بالحرية الانسانية  
 جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي شتى الا  
 انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتماكا فعليا فبالعقل  
 المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذي ابتداء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد  
 ان هبط عنها فظاهرا ان الشرف اعنى البراءة عن القهارة من تب في صنفى المراتب  
 على التكافؤ منته من الجانبين الى الهبوط الى وجوبها ليس الا كونها بالقهارة هي في  
 نهاية المحنة وتجاهلها في الجانب الاخر العقول بالحرية وما في فيها قوه ولما كانت النفس

التي هي موضوعها للصور المعقولة غير منطبقة في الجسم يقوم به بل انما هي ذات  
 آلة بالجسم فاشتمال آلة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر  
 جوهها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول**  
 لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها  
 بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجدها في ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادة ويتبعها  
 وبالجواهر متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث  
 وغيره على بقائها بعد الموت كذلك وانتار بلفظ ما الى ما ثبت في النمط الثالث  
 من عدم انطباع النفس في الجسم وتقبوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى  
 كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع انطباعها في الجسم  
 وتقبوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم  
 منه احتياجها في وجوبها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاشتمال  
 الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وانت  
 مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك  
 لوجوب ببقائه المعقول مع علته التامة فهذا برهان على هو عمدة برهان هذا

على ما ذكره الشيخ ابي المبركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة  
مع الجسم هي تالي الجسم ليس بمناقض لاستاده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة  
في النبط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا  
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم  
وعملها ضده ولذلك استل استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق  
الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ  
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اوردته بعد هذا الفصل تبصير كما ان كانت  
النفس لنا طاقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات  
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بالتمها بالآلات كانت لا يعرض للآلة  
كلال البتة الا قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لاحالة القوى الحسنة  
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوي الحسية والحركية  
في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق الضم والازدياد وليس  
انما كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لان  
علمت ان استثناء عيبن التالي لا ينتج واريد ان بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض  
من غير ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه  
واما انه اوجب قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه فعل على ان له فعلا بنفسه فقول التبصرة  
جعل غير البصير كالاعمى بصير والتنبيه جعل غير المتقضان كالتأيم يقظا فافق تسمية  
هذا الفصل الى التبصير دون التنبيه تعرض باو البحث المذكور فيه اوضح من الاجابات  
المذكورة في الفصول المتقدمة والتنبيهات لان البداية عند بحث الخافل عن إدراك  
الشيء كما ضار ما انما يكون في نسبته الى العي اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون  
هذا البحث اوضح من غيره فلا انه يغيد استبصار الفاعل لذاته وما عداه يغيد استبصار  
بغير فصوله انما كانت النفس لنا طاقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضر  
فقدان الآلات تكرار المسألة في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان  
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها  
في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فاني انا عمل

والقابل لها من حيوان متعا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات  
لها بل لغيرها وقوله لا تخاف عقل بذاتها كما علمت اشارته الى ما مر في النظم الثالث  
من بيان كتمان النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية تخاربه ارادة المبالغة في البصيرة  
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية  
التي اخلا عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل  
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلات وتاليها متصلة كلية  
معجزة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال  
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض  
لنكالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط  
يقضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاده  
بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وقائدة هذا الاستشهاد  
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدمه وبالفعل عنه  
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة  
صدمت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل انما اقتداره  
والانسان في سن الاخطا يكون اجوف ثقلا منه في سن النجوم بالوجه الثلاثة جميعا  
ويكون اجري حاسما بالحقين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المتعقبات  
لاستثبات الحسوسيات دون الوجوه الاخيرة فانه لا يكون اجري بصيرا ولا سمعا والمراد  
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله  
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لتقيض التالي وهي متصلة سلبية شبيهة  
تقديرها ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون كلال  
ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينقص كما في سن الاخطا وايضا كما يكون  
بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية  
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انما يقتضي تقدم وهو ان تعقلها  
ليس بالآلات بدنية وههنا قد تمت الحجج لتحران الشك في اشتغال بنفى وهم يمكن ان يعرض عنها  
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال آلة دال على ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة والاعلى ان تعقلها بالآلة فذلك كان هذا  
 استثناء لعين التالى وهو غير صليبه ثمرانه في بيانه بان وجود الفعل المسمى في صورته  
 معينة يدل على كونه فاعلاما مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غيرا على صلا  
 قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجيب ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال  
 تعقلها حدثاً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيفوخة ويكون نقصان  
 الحاصل في زمان الكهول وواقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف نقصان الحاصل  
 في آخر الشيفوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وروح يكون نقصان الثاني محلاً  
 دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحسية حاداً ما لا تبقى تلك القوة  
 بدونها وبقي مع الانزدياد ولا تنقص فيما وراءها ثمرانه حمل الانزدياد في الكهول  
 على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة  
 الحسية تقهر بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان على الكمال  
 الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالسعد  
 المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر  
 في الثاني فالصحة القابلة للانزدياد والانتقاص ولذلك لا يريد تلك الكمالات بانزديادها  
 وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها  
 الثانية القابلة للانزدياد والانتقاص وظاهرها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة  
 الاحوال اختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك تماماً  
 حمل الانزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة في غير ما نحن فيه على  
 ما صرحنا هذا مع ان الشيفوخة معترضة بان هذه الحجج والحجج التي اوردها بعد ما من الحجج  
 الاقتراحية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقتضية للشك  
 وان لم تكن مسكنة للمحدثين فان الاقتراحات العلمية تكون هكذا الاما يستعمل  
 في الخطا فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً صادقاً كان او كان في  
 بهذا الامور يشتمل التجريبات وما يجري مجراها مما يعيد من التقييمات من زيادة  
 تبصر في تأمل ايضا ان القوى القادرة لا بد ان يكون لها كمال لا فاعيل لا سيما  
 العقلية ونحوها فانها تبصر فمسلماً فعلا على الفور وبمكان الضعيف في مثل

تلك الحال غيب مشعورية كالمرآحة الضعيفة والقوية قول سبق خرجت في اثر فلا  
 بكسر الهجزة اى في اثره وهذه حجة ثابته وتقريرها ان تكرار الافاعيل مخصصا  
 القوية الشاقة لكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس والتجربة  
 فظاهر وما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال  
 لموضوعات تلك القوى كمن شرب الخمر من المحسوسات في المذركة وكمن شرب  
 الاعضاء عند تحريكها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة  
 المنفصل ومبغضة عن المقاومة فيوهنة والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه  
 لا يكون مقتضى طبيعتها العنصرية التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون  
 تلك الطبائع مقسومة عليها مقادير لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم  
 يقتضى الوهن فيها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها  
 او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن البصاير او تعجز كالهناج  
 القوة العاقلة قد يكون كثير اختلاف ما وصفت اقول هذه القضية هي صغرى القضية  
 وكبرها ما من وتقديره ان يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الافاعيل وكل فتوة  
 بدنية قد لا تكملها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بيد نية والعاقلة وان كانت  
 تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكمل بالانفعال لبساطة حيوها وخلوها  
 عن التقاوم المذكى بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف  
 ما وصفت ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها مجعولة من الفكرة  
 التي هي ممتدة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاذاتها ولكن تضعف معها ونها والكل  
 ان تلك الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما  
 بل ربما يفيقها ويثبيلها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح  
 يتجس بركون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنفع مع كون الجميع بدنية  
 وقد لا يبعد اختصار البعض بالكلال وان البعض ساقط لان القياس المذكور  
 يابا وما قوله الخيال يدرك البقعة بعد تخيل الحبل فاذا الحكم بان الضعيف غيب  
 مشعور به اثر القوى ليس بكل فليس بشئ لا نهم لا يعنون بقوة المحسوسات  
 ولا يضعفه صغره بل يحسون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه في ريادة تبصير

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى  
 الجسمانية لا تدرك الآلة بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمانية  
 لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لان الآلة  
 لها الى الآلة ادراكها ولا فعل لها بالآلة وليست القوى العقلية كذلك  
 فانها تعقل كل شيء قول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي  
 مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في  
 شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي  
 كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدركة بالآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا  
 آله ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرها  
 قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولا جميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة  
 قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على  
 ذلك بتجديز يتعلق المدركة الجسمانية بنفسها وباعداها منذ فخر بما صرح في النظم السادس  
 من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام  
 والشيء انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكها  
 لا يضارح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء من زيادة تبين  
 لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ كانت دالة المتعقل  
 له او كانت لا يتعقل البناء قول هذه حجة رابعة وهي اوضح من غيرها على هذا المطلوب وهي  
 مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقتضى صورة المدركة المدركة  
 والثانية ان المدركة ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته  
 وان كان مدركا بالآلة كانت بحصولها في آله وهذا من محاسن بيانها في النظم الثامن  
 والثالث ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بوساطة اجسامها التي  
 هي من مفعولاتها فان تلك الاجسام لا تتأثر في افعالها وهذا مما من بيانه في  
 النظم السادس والرابعة ان الامور المتحدثة بالهوية لا يتأثر الا بسبب اقترانها بامور  
 متأثرة اما مادية كتأثر الاشياء من المتفقه بالانواع او غيرها وكما تأثر الانواع  
 المتفقه بالجنس وليس كذلك ان البعض يشع وتوجد البعض عنه وذلك في الشيء

اما ما كادى وهو كقائلا انسان الجزوى للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي هو  
 كقائلا انسان الكلي للانسه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير  
 الاشياء من المنفعة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط  
 الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من جملة  
 و منفصلة وهي تولد لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت هي اما دائمة  
 الثقيل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذاهما ما يتبين بابطال  
 قسم آخر يهدي به المنفصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل لئلا يفتل للجسم في  
 وقت دون وقت فالشيء ابطال هذا القسم بيان الملازمة المتصلة المذكورة  
 فقولنا انها لا يتعقل يحصل صورته المتعقل لها اقوله هذه اشارة الى المقدمة الاولى  
 التي ذكرناها وانما ارادها لان القسم الفاسد من المتصلة انما يتبين فسادها بها  
 وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة التعقل  
 بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تحدد  
 التعقل في تاليها بتحديد الصورة اللازمة لتعقل وقوله ولا نهما كذا اشارة  
 الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمركة المادية وقوله فيلزم  
 ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا في مادته  
 ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا حصل لها متحدد فهو غير الصورة  
 التي لم يزل له في مادته مادته بالعدم اشارة الى تغاير الصورتين  
 اعني صورتي الآلة المتحددة عند التعقل والمستمرة في وجودها التي التعقل وعنده  
 وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكونة  
 باعراض باعياها صورتان لشئ واحد معاً اشارة الى المقدمة الرابعة وانما  
 قيد المادة بالكتات اعراض باعياها لان الاعراض المختلفة قد يكون  
 من تنصية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر  
 في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقضى لفساد المقدم وهو  
 فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت ماقلة  
 بالصورة المستمرة التي وجود معها وهو المراد من قوله فان هذه الصورة



التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لتها تكون الصورة التي للشئ الذي فيه  
 القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنتها دائما اشارته الى معيتهما  
 في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا  
 التعقل صلاح اننا جاز لا نستلزام المقدمة المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة التي هي  
 ثالث تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الاصلين يصح استثناء لتقييد الثاني  
 نفسا دتسمى المنفصلة مع ان الحق كونه الاتساع متعتلا لا عضائنه في وقت دون وقت  
 فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب الفاضل الشارح  
 اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فتشأ قوله على المقدمة  
 الاولى المعقولة من السماء ليس بمسما والسماء الموجودة في الخارج في تمام الهيبة  
 والالوان ان يكون السواد مثل البياض في تمام الهيبة لان المناسبة  
 بين السواد والبياض لا يشترط كونهما في كونهما عزمين حالين في محل  
 محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير  
 محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس  
 موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعودنا قول ان مهية الشئ هي  
 ما يحصل في العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك  
 اشتق لفظ الهيبة من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بما ولما كان ذلك كذلك كان  
 معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمسما والسماء الموجودة في الخارج هو السماء  
 المعقولة الموجودة عن الواجب ليست بمسما وية للسماء المحسوسة المقارنة اياها و  
 ان المراد بعدم المساوات التميز والاختلاف كان صادقا وان المراد به ان مفهوم  
 السماء نفسه ليس بمشترك بين الوجود والمقارنة كان كاذبا فان مراد وقال المعقول  
 من السماء ليس بمسما والسماء الموجودة في تمام الهيبة كما قال هذا فاضل كان معناه  
 ان المعقول من السماء ليس بمسما والسماء الموجودة في تمام العقلية اي ليس بمسما وله حال كونه  
 محققا في هذا بيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الحقيقية فضلا عن  
 واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام العقلية فظاهر نظائر المناسبة بين الموجودين  
 صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعتولة يكون احدهما عرضا في محل غير محسوس

محسوس والاخر جوهر محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة  
تأثرة مع غوارض وتأثرة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة  
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تأثرة مع فصل يقيومها نفعا وتأثرة مع فصل آخذ  
يقيومها نفعا مضادا الاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي  
عرض فاعثر بنفس ما الحريكين مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث  
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كنه  
العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها  
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما من ان العاقلة  
لو كانت محلا بصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل  
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل حسيما في فاعلا بمشاركة الجسم لما صرنا في المقولة  
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير حسيما في فاذن العاقلة  
ليست بحسيما لولا كانت محلا بصورة حللت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل  
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى  
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من المحل اقتران ما على ما صرنا اقتران الشيء  
باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور  
باق بحاله للقول بجول صورتين متحدتين المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم  
قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهيتها متماثلة وحالة  
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتماثلين والمحجب ان الوجود ليس يعرض  
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متخالفة بالحقائق وتشارك  
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك على غيرها وهذه الاعتراضات  
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها  
تقتضي اما كون النفس عالة بحد ذاتها ولوانها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت  
من الاوقات وذلك لبيان كنه الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات والوازم  
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكي فيها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقتضىها  
بالاشياء المعاترة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مركبة

للصنف

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الاحالة  
 المقاييسه لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات فاعلم  
 من هذا ان الجسم العاقل مناله ان يعقل بذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجية على كون  
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالها لذاتها بعد  
 مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصل المتقدم وجعل قوله فاعلم  
 من هذا ان الجسم العاقل مناله ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله لانه اصل  
 قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنته لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل  
 بل كالمركب من قوتي كالهيجي او شئ كالصورة عهدنا بالكلام خلا اصل من جزئية اقول  
 هذا ابتداءا محتاجا على بقاء النفس وبينه بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه  
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدنا بالبقية وفعل البقاء غير قوة الفساد  
 والا لكان كل باق ممكن للفساد وكل ممكن للفساد باقيا فاذن هذا لا من بين تحتين والاصل  
 لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون  
 مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنته لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن  
 بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا  
 من بساطة غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط  
 الغير حال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجوب  
 الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضعها فانها فقوة فسادها وحدها  
 هي في وجودها فانها فاعلم يجتمع فيها تركيب اقول هذا جواب مسأل  
 وهو ان يقال كذا من الاعراض والصواب ان يكون باقية ممكنة للفساد ومع بساطتها  
 فاعلم كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها مثلها انما يكون في موضعها  
 الحاصلة لوجوب ذاتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما لا يكون له حاصل  
 وجود فاجتاز الامر من فيه بنا في بساطته **قوله** وان كان كذلك لم يكن امثال  
 هذا في النفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها **اقول** اي اذا ثبت ان  
 النفس اما اصل وما ذات اصل لم يكن هي وما يحوي مجزأها مما لا ترهب  
 فيه ولا هو حال في غير ما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط

والاول حاصل ثالثا ليس بحاصل فاذا النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد  
وجوبها بعلمها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود  
مستفادين عن علمها واعتراض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس  
هيولى وصورته مخالفتان لحيوات الاجسام وصورها وكمكان الباقي منها هيولى  
وبدورها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها أو سر يحول ان لا يكون  
كما لا تنها الذاتية بأقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس  
اما ذات وضمير او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون حيزا  
للاول وضع له والثاني لا يحلها ما ان يكون مع كونها غير ذات وضمير ذات قوام  
بانفرادها أو لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما مر فكانت  
هي النفس فقد فرضنا جزء منها هفت وان لم يكن ذات فتوأم بانفرادها  
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كانت النفس  
عن غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على امر  
قد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت  
بأقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهي المطلوب شرح  
ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان  
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغيير لا يوجب الا  
مستند الى جسم ~~مفرد~~ كما تقر في الاصول المركبة ~~تقر~~ قال النفس  
ما تحت مقسولة الجوى هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل  
اذا حصل البشرط التجدد كما نامادة وصورته فالنفس عند وجود مركبة  
من مادة وصورته وذلك يثبته ما ذكرناه والجواب ان هذا مخالفة لما ثبت  
الاسم فان المادّة والصورّة تقعان على ما ذكرناه وعلى جزئي الجسم بالتشابه والجميع انواع  
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورته ~~تقر~~ الفساد والحديث متساويات  
في احتياجها الى امكان يسبقهما الى محل لذلك الامكان او في استغنائهما  
عن ذلك فان استغنى امكان الحديث عن المحل مع وقوع الحديث فليس تغنى  
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالحكمة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود  
 النفس وليكن منه العدم المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء  
 محلا لامكان وجود ما هو مبني القوام له ولا مكان فساد غير معقول فان  
 معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيئته بوجود السواد فيه حتى يكون  
 حال وجود السواد مقتضيا له وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون  
 الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محل لا مكان حدوث النفس من  
 حيث هو مبني لها ولا مكان فساد ما احلها بل انما كان مع هيئة مخصوصة  
 موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتحييى الحدوث صورة انسانية يقارنته  
 وبقية ما نفيا عما يحصل ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مسببها  
 القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيئته وذلك مسببا  
 الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا  
 النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيئته عن البدن  
 انزال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عن الهيئة المخصوصة  
 فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به ونزول ذلك الارتباط  
 عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مبني  
 عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة مشروط في حدوث النفس من حيث هي  
 صورته او مسيما للصورة لا من حيث هي موجودة مستعدة وليس بشرط في وجودها  
 والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرطي حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد  
 البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لمر اجيب استيعاب البدن الحدوث صورة  
 ما حدث مسببا لتلك الصورة ولم يوجب استيعابه لفساد تلك الصورة فساد  
 مسبب ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما نأمنه يقتضي  
 جميع علل ذلك المعلوم بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلة بل يكفي  
 فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدين يقع عندهم  
 ان الحي هو العاقل اذا عقل صورة عقلة صار هو فلفرض الجواهر العاقل عقل وكان  
 هو على قولهم بعينه للعقول من افهل هو حيث كان عند ما لم يعقل او بطل منه العقل

شرح اشارات  
 في شرح اشارات

فان كان كما كان فسواء اعقل ولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه كان  
لما هو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاشياء التي ليس  
على ما يلقى لمن وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس له صار هو  
شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هبوطا الى مشتركة ويجرد  
من كمال بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع مقتضاها  
المكتسبة بذاتها التي هي كالاتها الذاتية ايراد ان يبين كيفية اتصافها ببقائها كما كانت  
فقد ابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من  
اصحابه وهو القول بانها العاقل بالصورة الموحدة فيه عند اعتقاده اياها على ان كان مذهبهم  
ذلك واياهم على بقوله ان فهم ما من المتصدين يقع عندهم ان الجواهر العاقل ذات عقل  
صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه المسمى بـ "المبدأ"  
والمعاد في فصل متوهم بان واجب الوجود مقول للذات وعقل للذات فادع  
هذا الكتاب تقرير المذهب في المبدأ والمعاد حسب ما اشتراط في صدر تصديقه  
نحو انه به على فساد هذا المذهب بقوله فلسفرض الجواهر العاقل عقل الى اخره وهو زياد  
تنبيه وايضا انما عقل آخر عقل ب ا يكون كما كان عند ما عقل آخرى يكن سواء  
عقل ب ا ولم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره اقول مضافا  
وزيادة التنبيه فيه يلزم انه اذا عقل ا صار آفاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو  
متحد بالذات عند كل عقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصير ب ناقصا  
منهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بانها العاقل والمقول  
قوى لا بانها جميع العقولات على اختلافها في السميات وتذكرها وهذا بين احالة  
واشبه شناعة ما ذكره اوله وهم **اخر** وتنبيه وهو كما ايضا قد يقولون ان  
النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا  
اتصالها بالعقل الفعال هو التصيين هي النفس العقل فعال لانها تتميز بقدر المستفاد العقل الفعال هو نفس متصل  
فتكون العقل المستفاد وهو لا يدين ان يحيل العقل الفعال فيخرج باقيد متصل منه شيئا دون شيء او يحصل  
اتصالا واسدا به يحيل النفس كما هو اصله الى كل عقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي  
العقل المستفاد حين باتصاله به قائم اقول هذا هو مذهبهم النفس الناطقة عند

تعلقها معقولاً ما يتجدد بالعقل الفعال لا اتحادها بالعقل المستند الذي تتصل بالعقل  
الفعال به وينبذ على فساد ذلك بل من واحد محالين اما اختزنية العقل الفعال الذي فرض  
غيب قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عطفها العقل الفعال لنفس  
الناطقة عند تعلقها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحال امرين مهم  
على سبيل الانفراد بل انما ان مرهم مضافاً الى الحال الاول المذكور وهو معنى قوله  
على ان الاحالة في قولهم ان النفس انما طاقة هي العقل المستند حين ما يتصل به قائمة  
بجواهرها و علم انه كما انهم في الفصل المتقدم نقول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد  
لزم مهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورده في هذه الفصول  
الثلاثة في هذا المعنى حكايته وكان له من اجل يعرف بقوله في قولهم في العقل  
والمعقولات كما يأتي عليه المشاؤون وهو حشفت كله وهم يعلمون من انفسهم  
انهم لا يفهمونه ولا في قولهم في نفسهم وقد ناقضه من اهل زمانه من اجل وناقض هو ذلك  
المنافض بما هو اسقط من الاول اقول الحشفت امره التمريق للضرع البالي ايضا حشفت  
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين وفرقوا بين  
هذا هو صاحب ايساغوجي اشارته اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً  
آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر بل  
منها ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول  
اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو  
استناع اتحاد الشيء بغيب لا ففسر الاتحاد وذكرا ان معناه هو المفهوم الحقيقي من  
قولهم صار شيء شيئاً آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء  
شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصانع شيء ما وينضاف اليه  
شيء آخر يكون معه مصيراً اي لا يقال صار الماء هواء ولا سود ابيض او ما بالفتوة صماً  
بالفعل او بطريق التركيب هو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصانع فيتركيب مصيراً  
غيره كما يلق صار التراب طينا والخشب سريراً وهما ليس المراد هو هذين المعنيين  
بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً  
آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبته الى الشعر لانه تخيل وبسبب تخيل

يظنه علوم المتألهة والمنصوصة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قسوله فانه ان كان  
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزتان وان كان احدهما غير موجود  
فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان  
المفروض ثانيا ومصدرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الا خبر بل لما يجوز ان يقال  
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية ظل للمائية وليس بالثابت بل هو هذا المجري اقول تقويم  
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني  
هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو ما ان يكون الامران موجودين معا وما  
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوم وما ان لا يكون واحدا منهما موجودا او جميع  
الاقسام محال اما الاول فلتقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزتان  
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيجوز ان يكون احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد  
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشيء البطل هذا  
القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهرا المناقضة للقول بالاتحاد فقال  
وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل  
وحدث شيء آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم  
سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصدرا اياه بفسخ  
الهمزة في ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلا لكمة بطل اى فقد بطل  
كون الاول بالفرض ثانيا ومصدرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر  
بعينه ثانيا ومصدرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاصل المشار لما تحيد  
فى تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال واما القسم الثالث فقد بطل بقوله  
وان كان معدومين فلم يصير احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد  
بالجواز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر عنى التركيب بقوله وما يجوز هذا الذى  
تدبريك فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجبة بتقريرها الجلايا  
العقلية تقر شئى فى شئى آخر اقول لما البطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية انقضاء  
الجواز العاقل بكالات فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر  
انه يكون على سبيل تقر شئى فى شئى آخر والجملة فى اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن المعقولة



بالجلا لا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يحصل  
 بوجودها ان تستفاد من الصور الخارجية مثلكا تستفيد صورة السماء من لسانها وقد يحتمل ان  
 يسبق الصور ذواتها الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل فالتعقل شلا ثم تعقل  
 موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**  
 لما فرغ من بيان كيفية امتساك العقولات في التجوهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول  
 الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على اى نحو من اشياء التعقل يعقل العقولات  
 فقسيم العقولات الى ما يكون عللا لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل  
 الانسان عملا غير بيا لم يبق بقوله احد الى ذلك واجبا ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما افعليا  
 والى ما يكون معلومات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته و  
 يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا امتناع انفعاله عن غيره  
 تنبيه كل واحد من الوجهين قد يحتمل ان يحصل من سبب عقلي مصورا موجبا  
 الصورة في الاعيان او عين موجبة لها بعد في حجبها قابل للصورة المعقولة ويجوز  
 ان يكون التجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة  
 الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه  
 قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة  
 لشئ موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان  
 اعني وكل تعقل فاعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كما تعقل الفاعل يصورها  
 في حجبها ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك التجوهر  
 لا من شئ خارج عنه ولما حصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات لا تستلست  
 الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذا  
 التجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجبه واول الواجب تعالى يجب  
 ان يكون عليه فعليا كما هو حاصله من ذاته لا من غير لما من ايضا واعلم ان في  
 وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفي  
 وجوبه لانفعالات منها ايضا نظر لان التعقل بالقوة لا يحجز الى الفعل  
 عن غير مخبر خارج كما من في النمط الثالث اشياء واجبة لوجوب يجب ان يعقل

فانته بداته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وحقيقته  
وتعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عند  
طوله وعرضه **اقول** لما تقر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطته بجميع  
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقل لذاته معقلا لذاته على ما تحقق  
في الخط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلوم الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم  
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلوم فان العلم بالعلة التامة لا يستمر عن غير  
العلم بأكبرها مستلزم من جميع ما ينشأ عنها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها  
التي منها معارف لانها الواجبة بوجودها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلوم الاول  
من حيث وجودها في سلسلة المعلومية النازلة من عنده اما طوله وسلسلته  
المعلومات المترتبة المنهجية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث  
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة  
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع أطوار السلسلة فيه بالنسبة اليه ف  
اشتمالها على الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء  
مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الحيوان العقلية اللازمة للاول بالاشراق الاول وما بعده  
من ذاته وعينها ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسوم عزم طيات عقلية متبدلة  
المبادئ والمداسيب **اقول** لادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو  
حال المدرك واعتبار من حيث هو حال المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من  
الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة نقى هيا  
وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكونه ادراكا لفعلي المقنن  
المدرك فاعلاما له وجودا من الادراك لا نفعا الى المقنن لكونه منفصلا وايضا  
لان هذا منفيد وجوده وذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب لقياس  
الى المدرك فلكونه المدرك للمجرد من المادة التي كونه مدركا من المغنوس فيها  
والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلومه وتما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة  
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلومها ولما يكن بالعلم التام بالمعلوم علما استاما  
بعلته فان العلة من حيث هي تامة ليس يجب معلومها المعين من حيث هو

هو المعلوم من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما هو الحق  
 بل العلم بالعلة يقتضي العلم بهيئة المعلوم وانتيه العلم بالمعلوم يقتضي العلم  
 بانية العلة دون مهيئتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بل  
 كما هي ولجميع ما سواها ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل  
 انحاء كون الشيء من ركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء من ركا لانه تام  
 حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجبراه العقلية اما ادراكها  
 الاول فغير ممكن من ذواتها المعلوم لئلا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي  
 عاقلة لذواتها عقلية باشراف الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تنقلا  
 دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفس من الاستفادة من طرق الحواس  
 والتجليات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة  
 الى الفعل تنقل متصوّر يصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور  
 بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متباعدة المبادئ  
 لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلوم وبعضها بالعكس وبعضها  
 من طرق غيرها ومنبذة المناسبات لانه تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم  
 بما يشبهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجه غيرهما هي انقص مراتب  
 الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اقسام  
 الادراكات بالتشكيك وهم وتقليد ولعلك تقول ان كانت المعقولات  
 لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود  
 ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فتقول انه لما كان تعقل ذاتة  
 بذاته ثم يلزم تعي صيته عقلا بذاته لئلا ان يعقل لكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة  
 لاحاطة في الذات متعقبة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة لوازم من الذات مباشرة  
 او غير مباشرة لا يشمل الوحدة والاو يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية  
 وكثرة سلوبي وبسبب ذلك كثرات الاسماء لكن تأثيره لذلك في وحدانية ذاته  
 اقول تقريرا لهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها  
 ببعض بل هي صمد متباينة متفرقة في جواهرها العقل وقد ذكرت ان الاول حجب

يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزمك على ذلك  
 ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير  
 التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لم  
 تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصورا للكثرة  
 التي هي معقولاته هي معلولاته ولو ازمه متفرقة ترتيب المعلولات فهي متأخرة  
 عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمبتق منه بها ولا بغيرها  
 بل هي واحدة وتكثر للوازم والمعلولات لاينا في وحدة علتها المنزومة ايها  
 سواء كانت تلك الوازم متفرقة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقررا لكثرة  
 المعلولة في ذات الواحد القائل بذاته المتقدم عليها بالعلوية والوجود لا يقتضي  
 تكثرة وانما حصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة  
 المتفرقة فيه فهذا انقرب بالتنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول  
 بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقبول  
 يكون الاول من صفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل  
 الشارح وقول يكون محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا  
 كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا  
 مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر  
 من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى واخلاصه ان القائل  
 بقبول الصور المعقولة بذاته انما هو القائلون بانها دال على انهم بالمعقول انما  
 امر تكسب تلك الحالات حدثا من اللزوم هذه المعاني وكذا لا اني اشترطت على نفسي  
 في صدر هذه المقالات ان لا اقرر عن ذكر ما اعتقد في بيان اجده فحسنا لفا  
 لما اعتقد في بيئتي وجه التقضي من هذه المضائق وغيرها بياننا شافيا لكن  
 الشرط ملاك ومع ذلك فلا اجده من نفسي رخصة ان لا اشبه في هذه الموضع  
 الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارات خفية يلوح الحق منها لمن هو عاقل  
 اقول المعقل كما لا يحتاج في امره ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها  
 هي فلا يحتاج ايضا في امره كما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صورة ذلك الصادر التي بها هي واقعة من نفسك انك تعقل شيئاً  
 يصور لك تصورهما أو تستحضرهما فهي صامتة عنك لا بأفكارك مطلقاً بل بمشاركته  
 ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء  
 بما كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير ان يتضرعت الصور فيك بل ربما يتضاعف  
 اعتبار انك المتعلقة بذاتك وبذلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان  
 حالك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل  
 مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن ان كونك محلاً  
 لتلك الصورة شرط في تعقلها ايها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحل لها  
 بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شئ طاف في حصول تلك الصورة الذي  
 هو شرط في تعقلها ايها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك  
 حصل التعقل من غير حلول فيك وتعلوم ان حصول الشئ لفاعل في كنه حصوله  
 لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعطولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته  
 حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل ايها من غير ان يكون هي حالة فيه وإذا  
 تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاثر بين ذاته وبين  
 عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المستبين على ما صرحك بان عقله لذاته  
 حلة لمحلولة الاول فاذا حكمت ان العلتين احق ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً  
 في الوجود من غير تغاثر واحكم ان المعلولين ايضاً اعني المعاول الاول وعقل الاول  
 شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاثر يقضي ان احدهما مبانيك الاول والثاني متقرباً  
 فيه وتماحكمت بكون التغاثر في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعاولين  
 كذلك فاقول وجوب المعلول الاول هو نفس تعقل الاول ايها من غير احتياج  
 الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثانياً كانت المحاول العقلية  
 تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب كالموجود  
 الا وهو معلول للاول الواجب كالتجميع للموجوبات الكلية والجزئية على  
 ما عليه الوجود حاصل فيهما والاول الواجب يعقل تلك المحاول هي مع تلك الصور  
 لا بصور غيرها بل باعيان تلك المحاول هي الصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا يهرب عن علمه متغال في معرفة من غير لزوم محال من الحالات المذكورة فهذا اصل  
 ان حقيقةه وبسطته انكشف لك كقيمتها حاطة تعالى بجميع الاشياء الكلية  
 والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فنصل الله بوقته من ليشاء ولو لا ان تلخيص هذا  
 البحث على الوجه الشافي ليندرجى كلاً ما بسيطاً لا يليق ان نورد امثاله على سبيل  
 الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن لا تقصهار ههنا على هذا الايمان اولى انشاؤك  
 الاشياء الجزئية قدر عقلك كما تعقل الكليات من حيث تنجب باسما بها منسوبة الى  
 مبدأ نوعه في تشخيصه وتخصيص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب  
 قوا في اسبابه الجزئية واساطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير لازم  
 الجزئي الزماني الذي يحكم انه واقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل  
 ان كسوفاً جزئياً يجرى من عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي فاقى مقابلة  
 لذاتهما بما واقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بان وقوعه او لم يقع وان كان  
 معقولاً لا على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث ادراك  
 ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علماً مجزئياً  
 وهو ان العاقل يعقل ان بين كمرات القمر في موضع كذا وبين كمرات في موضع كذا  
 يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محد ودعقله ذلك امر  
 ثابت قبل ان الكسوف ومعه وعده اقوال تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات  
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير بين ادراكها على وجه جزئي بتغيرها اليبيين  
 ان الاول تعالى بل كل عاقل هو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه  
 الاول دون الثاني وايدراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس التحصيل  
 او ما يجري مشيراً عن الاالات الحسية وقيل تقر بذلك لقول كلياً ادراك  
 وجزئياته متعلقان بكلياته التي هي في حقيقةه وجزئياته ولا مدخل للتصديقات  
 في ذلك فان قلنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي  
 وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعين فيهما  
 الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق  
 به حكمه فله طبيعة توحيد في نفسه انما تصيد تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يتناولها البرهان والحد بسبب لخصيات معنى الاشارة الحسية اليها  
او ما يجري مجراها من الخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراها  
فان اتحدت تلك الطبيعة مجزئة عن تلك الخصصات صارت كلية يدركها العقل  
ويتناولها البرهان والحد كان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم  
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصوصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت  
هذا فنقول كل من ادرك على الكائنات من حيث انها طبائع وادراكها  
الجزئية واحكامها كذا لاقيها وتباينها وتماثلها وتباينها وتوحيدها وتوحيدها  
هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد او قبلها  
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحد بعضها بعض على وجه لا ينفك  
شيء اصلا فقد حصل عند هذه الصورة العامة منطبقة على جميع كلياتها وجزئياتها  
الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير  
مفارقة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوارضها وحاصلات  
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات  
الحادثة في ازمستها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على  
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب نقول له الاشياء الجزئية قد تفعل كما تفعل  
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجزئة عن الخصصات  
المذكورة وقيد ما يقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك  
الاشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ النوع في نفسه  
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية مع جودته في نفسه ذلك لانها غير موجودة  
في غير ذلك الشخص بل مع تجوزاتها مع جودته في غيره والراه ان تلك الاشياء  
لها يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تخصص به اي تخصص  
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ ذلك لان الجزئيات  
هو جزئي لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة عللة من حيث هو كذلك و  
ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العقل لا يبين كون القسمة هو ضمر كذا الى آخره  
ومعناه ان من يعقل ان يبين كون القسمة في اول الحمل مثلاً وبين كونه في اول الشئ

يكون كسوف معين في وقت محدد ومن زمان كونه في اول الحمل كالوقت  
 الذي ساء القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذا  
 الامور امر ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعد فظهر من هذا البيان ان تحديد  
 زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت  
 الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه  
 النفاضل اشارت بتبعية واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه اقوال  
 هذا الفصل مشتمل على خمسة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير  
 الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف  
 الاول عن الواجب الاول حين ذكره وتلك الخمسة ان يقال الصفة اما ان تكون متقرة  
 في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته  
 الى غيره وليست بمنقرنة في ذاته واما ان تكون متقرة ومقتضية للاضافة معا  
 وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذا اربعة اصناف  
 قولنا منها مثل ان لبيبة الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقرة  
 غير مضافة اقول هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر الصنف  
 الثاني غير المذكور في هذا الفصل قولنا ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على  
 تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه  
 فاستحال اذن هو عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه  
 قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك احكام حال ما  
 مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد عمر وشجرة وحجارة دسولا ثانيا فانه  
 ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعاقب ما لا بد منه وان  
 لو لم يكن زيدا صلا في الامكان ولم تقع اضافة القواة الى تحريكه ابدا ما ضا  
 ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا اصل كونه قادرا لا يتغير  
 بتغير الاحوال المتقدرة عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية  
 فقط فلهذا القسم كالمقابل الذي قبله اقوال وهذا هو الصنف الثالث  
 وهو الصفة المتقرة في الموصوف مقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي



لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير ضافته الى ذلك الشيء  
وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات  
فعل وهي يقضى كقول القادر مضاًفاً الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير  
المضات اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انضمام  
زيد ولكن يتغير ضافته تلك فانه حر لا يكون قاصراً على تحريك زيد وان كان  
قاصراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي  
لزموا اولياً ذاتياً والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل  
سبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان يتغير فلا حصل ذلك  
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها تتغير الاضافات  
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متغيرة  
ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون  
الشيء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فتصير عالماً بان الشيء ليس فتغير أيضاً  
والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشيء ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان  
عالماً بمعنى كل لم يكن ذلك في ان يكون عالماً بجزئي جزئي بل يكون العالماً  
بالشيء عالماً مستقلاً بل من اضافة مستأنفة وهيئة لنفس مستمرة لها  
اضافة مستمرة خصوصية غير العلم بالمقدرة وغير هيئة تحققها كما كان في كونه  
قادر له بهيئة واحدة اضافات الشيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من  
عدم ووجوب وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة  
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً قوله وهذا  
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الامور صفة التقضية لاضافة الى شيء  
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهو كالعالم فانه صفة متغيرة  
في العالم مقضية لا ضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم  
يكون زيدا في الدار يتغير علمه بجزءه عن الدار وذلك لان العالم انما يستلزم  
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين يتعلق الاول بخلاف  
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي او لا بسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت ذلك الكلي ثانياً وما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتحقق التجزي الذي يقع  
تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استوفيت العلم وعبد العلم فتعلق بذلك التجزي  
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم بكون الانسان  
جسم ما لا يقتضي ان ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً فان العلم  
بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهديئة جديدة للنفس  
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هديئة تحقق ذلك العلم  
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف  
باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك  
الصفة **قوله** فما ليس موضوعاً للتغير لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم  
الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز ان في اضافات  
بعيدة لا تقع في الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورج قضية  
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتغيرة  
العامة عن الاضافة ولا صفاته المتغيرة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير  
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتغيرة التي لا تتغير  
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة  
لن ومما ثانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماً اولياً فان  
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحر يصير الذات موضوعاً  
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالإشارة  
لهذا الحكم الكلي وقام عرض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم  
فان اجوزوا التغير فيها فلهذا لا يجزونه في الصفات الحقيقية ليس بواجب لانهم  
يؤمنون بالاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة  
المتغيرة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وفق الشئ الذي يظن  
ان الاضافة عامرضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت  
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجوب الاضافة هو  
الكان الشئ بحيث يعقل له امس بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجوباً

غير هذا التعلق فلا يحدث من تغير التعيين في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر  
المعقول فقط نكتة كونك ميئنا وشمالا هو اضافة محضة وكونك وصادرا  
وعالميا هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة  
فانتهى بها ذوالحال مضافة لا ذوالضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني  
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاحسين  
لعل يلتبس ببعضها بعض وذلك ظاهر **تدبر** في الواجب الوجودي  
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات عما كان ثابتا حتى يبدل في ذلك ان والمآل  
والمستقبل فيغير من لثبته فانه ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات  
على الوجه المقدس العالي عن الزمان واند شر **اقول** هذا الحكم كالتيقن لما قبل  
وهو انما حصل من انضيات قولنا الواجب الوجود ليس هو موضوع للتغير  
على ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع  
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التضمنيل المذكور **ثان** هذا الحكم هو مسمى  
مناقضه للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلم موجب العلم  
بالمعلول فذكره هنا لئلا يوهى انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمان والحوال قاعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة  
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يشار إليها في الظاهر ذلك لان  
الحكم بان العلم بالعلم موجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بالاطة  
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته او يجب ذلك  
الحكم ان يكون عالميا لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالميا لا مستثناء  
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في  
بعض البصائر وهذه دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك  
في المباحث المعقولة لا مستثناء تعارض احكام فيها فالجواب ان يوحى بيان  
هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العالم بالعلم موجب العلم بالمعلول  
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة  
لا يمكن الا بالالات الحسابية كالحساس وما يشي مجملها والمدر

بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن  
ان يدرك الا بالعقل والمدرسة بعد الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير  
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل متغير ان  
يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجيب ان يدركها على الوجه الثالث  
فقاله ويجيب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسيطا وبغير وسط

يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الاول تاديا واجبا اذ كانت  
ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره  
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من جديد  
هي معقولة في العالم العقل بالبداء الاول الواجب اياها وكان يجب ما يتعلق  
صوبها بالمادة في المادة على سبيل الابداع مستحاذ هي غير مباشرة لقبول  
صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الحزم الاطى مقتضيا لتكميل المسألة  
بالبداء تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفصل  
قدر بلطيف حكمته زما غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور بالقوة  
الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها  
والمادة كاملة بها وانقر ذلك فاعلم ان القضا عبارة عن وجوه جميع الموجودات  
في العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع وانقر عبارة عن وجوهها  
في موادها الخارجية او بعد حصول شراطينها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء  
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله  
الا بقدر معلوم وانما هي العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة  
واحدة باعتبارين الجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهذا يظهر  
معنى قول الشيخ ان كل شيء يوحده الاول بوسطا وبغير وسط يتأدى قدرة ذلك  
هو تفصيل فضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب

انشاره فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى  
يكن على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به هي اول الوجوه  
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد طلب الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب في ترتيب جوع الكل من غير لقيضه ان الخير في الكل اقول هذا الفصل  
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر قد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك في هذا الفصل  
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفضل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف  
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك التجزيئات المستعينة عنه  
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك التجزيئات كيف صدر عنه وموضع هذا  
البحث هو هذا الموضع وانما اورد في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم  
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بفتح  
المراد اشارته الى الامور الممكنة في الوجود منها ام لا يجوز ان يتغير وجودها عن الشر  
والحال والفساد صلا ومنها ام لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا بتكون  
بحيث يعرض منها شرها عند ازدياد الحركات ومصاحبات الحركات في القسمة  
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجوع المحض مسببا لفيضان  
الوجودات الخيرية الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل جوع الجوع  
الغلبة وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد  
خيرا كثيرا لا ياتي به شر من شر قليل ثم كثيرا وذلك مثل خلق النار في النار  
لا تقطر قطراتها ولا تكمل معونها في تدمير الوجود الا ان تكون بحيث تنفذ  
وتتوهم ما يتفق لها مصادقة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن  
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها  
وسكوناتها وحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاحبات مؤذية و  
يتأذى احوالها وحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطا في عقد ضار في العام  
ولو الحق او فرط هيجان غالب عام من شهوة او غضب ضار في احوالها ويكون  
القول المذكور لا يعني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاحبات عارض خطا  
وغلبة هيجان وذلك في اثنين اقل من اثنين احوال السالين في اوقات اقل من اوقات  
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر  
بالعرض كانه مثلا مشرب بالعرض اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب  
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوى الشر في فضائه تعالى في المساحات المتعلقة

بذلك ان اراد ان يثبت اليه ويجيب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول  
الشر يطلق على صفة عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شأنه  
ان يكون له مثل الموت والفقر والجمل وعلى احواله وجوبية كذلك كوجوب ما يقتضى منه  
المنفعة الى كمال عن الوصول اليه مثل لرب المفسد للثمار والسحاب لذى يمنه القضا  
عن فعله وكما فعل المذمومة مثل الظلم والزنا وكما اخلاق الرذيلة مثل الحين و  
النجس وكما الامم وكما الغصوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدنا البر في نفسه  
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشئ بل هو كمال  
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادا من حيثها فالشر بالذات هو  
فقدان الثمار كالاتها الاثقة بها والبرج انما صار شررا بالعرض لا اقتضائه ذلك  
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن  
قوتين كالفضيلة والشهوة مثلا يشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك  
القوتين انما يكونان شررا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس  
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد  
تلك الاشياء كالاته وانما الحاق على اسبابه بالعرض للثابت بها الى ذلك وكذلك  
القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الامم فانها ليست بشر من حيث انها  
امم كانت لامر ولا من حيث وجود تلك الامم في انفسها او صدها عن عملها  
انما هي شررا بالقياس الى المتألم الفاقد لا اتصال عضوا من شأنه ان يتصل فاذا  
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الوجود من حيث ان  
ذلك عدم غير لا ثبوت بها وغير مؤثر عند وان الوجودات ليست من حيث هي موجودة  
بشر ولا انما هي شررا بالقياس الى الاشياء العادة كالاتها لا بل وانها بل يكونها  
مؤدية الى تلك الاعمال والشور او اضافة مقيسة الى افراد اشياء من مهية  
واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونوع بعد تفسير هذا المعنى  
الى الشر فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر ونوعه ينقسم الى ما لا شر  
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والى  
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوىان فيه

والى ما يغيب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام اول ما لا شر فيه اصلا وهو وجود  
فان الموجودات التي لا تشتمل على اصل بالحق كالقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغيب  
فيه ما ليس بشر على ما هو شر هو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون  
على كمالها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يحلها  
منع ذلك المخالف عن كماله كالناكر فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون  
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون  
لا محالة من هذا الصنف فظاهرا من مثل هذه الموجودات يكون من شأنها  
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقادم  
المقتضى لصيرورة البعض منقوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا تقهر الا  
في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية  
التي تكون شر محض او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات  
الحقيقية والاضافية في الموجودات الاحالة يكون اكثر من اعدام الاضافية الحاصلة  
على الوجه المذكور واسرار الشئ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود  
الى قوله ومصادم المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على  
الاطلاق او بحسب الغلبة فاحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجميل المحض  
الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الاله والاذى  
الحاصلين للحيوانات جميعا والجميل المركب الضار في المعادى الذي يعرض لها  
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تفرض له بسبب  
قوته الحيوانيتين وتضر في امر المعاد يعنى الاخلاق والرزيلة والمكلمات الذميمة  
فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكرا ان اجزاء العالم المختلفة  
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعنى غنائها الا ان تكون بحيث  
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت مستثناة  
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى هي مقصودة لا بالذات  
بل بالعرض ومرضى بها الا من حيث هي شر وبل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة  
لا يمكن ان يكون منفكة عنها فاك الفاضل الشارح هذا البيت ساقت من الفلاسفة

ولا شاعرة لانه لا يستقيم الامر القبول بالاختيار والحسن والقيم العقلية كما هو من  
 المفضل واما امر القبول بالايجاب وينبغي الحسن والقيم عن الافعال الالهية لا يكون السؤال  
 بل عن افعاله وارادها فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والحجوب ان الفلاسفة  
 انما يبحثون عن كيفية صدق الشرع عما هو خير بالذات فيذهبون على ان الصادق عن  
 ليس بشر فان صدق الخيرات الكلية الملاصقة للشرع الجزئية ليس بشر ثم قال انه  
 يستدلون على كون الشرع مدماً وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسيب  
 اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهو  
 محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسهوق بالتصور و  
 على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فما حصل استدلالاً لا تتم تمثيلات لا يفي  
 يقيناً ولا تجواب انهم يبحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجموع بلفظ الشر  
 فينظرون في وجود استعماله ثم يخلصون ما يدخل في تلك المهية بالذات  
 عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية مستأزرة عن غيرها وظاهر ان البحث على  
 الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجود  
 الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكى بان الشرع  
 هو الامر وحده وهو وجودي وان الخبر هو اما عدم الامر يعني اسلاماً واما  
 يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الامر في الدنيا اكثر من اللذات هو يقتضي  
 كون الشر غالباً ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلفهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا  
 ان قول القائل لا يخلو الله الخالق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلته وهو بينا  
 القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة  
 بناهنا الى ان اراد جوابه فان يتحقق ما من كافي فيه وهم وتبديل ولعلك تقول  
 ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والفضول فلم صار هذا الصنف  
 مدسوساً بينهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال الابدان في هيئة ثلاث حال الباطل في  
 الحال والصحة وحال المتوسط في الحال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول  
 والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافرأ ومعتدلاً وسليماً كذلك  
 حال النفس في هيئتها ثلاث حال الباطل في الفضيلة والعقل والخلق وله الدرجة القصوى



من السعادة الآخروية وحال من لا يملك في المعقولات الا ان جملة ليس على الجملة  
 المضادة في المعاد وان كان ليس له كثير من الخير من العام جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل  
 السلامة ونبيل حظ فامن الخيرات الاجل واخر المسقام والسقيم هو عرضة الاذى  
 في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر في الوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الضال  
 صار كاهل النجاة غلبة واخرة اقول لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الانفعال  
 الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا وشقيئا لثنا لطيفة وغضبية وشهوية  
 وكان السعادة او الشقاوة العاجل ان مستحقا بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب  
 على الناس بحسب النظر المظاهر ضد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى  
 اعني الجمل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء كاسيما  
 في الاجل وذلك يقتضى غلبة الشرف في نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات  
 فاذا ان الشرف هذا الوهم بان وجود الجمل الذي هو ضد اليقين اعني الجمل المركب  
 الماسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجمل البسيط الذي لا يضر في المعاد  
 كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخرتين فان وجود الشراة المضادة للملكة العاقلة  
 نادر جدا كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرفالة  
 وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمل والصفة الغايتين وفي القيمة والشر  
 الغايتين وفي الحالة المتوسطة بينهما اثرين ان الوسط مع احد الطرفين غالب  
 فاذا ان الشر ليس بغالب ذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخص على  
 سبب بيانده وهو مضى قوله واخر المسقام والسقيم هو عرضه الاذى في الآخرة يبق  
 هو عرضه لشئ وعرضه للشئ اذا كانا منتهيا لشئ لا يقرض ذلك شئ غير رباقي  
 عباراته واضمته تلبيده لا يقع عند ان السعادة في الآخرة نوع واحد لا  
 يقع عند ان السعادة لا تتال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل  
 نوعها نوعا اشرف ولا يقع عند ان تقارب الخطا بانة العصمة النجاة بل انما  
 يهلك الهلاك السهد ضرب من الجمل ولما تعرض للعذاب المحدود ضرب من السهل  
 والرفيلة وحدهم وذلك في اقل استحضار لناس ولا تنزع الى من يجعل النجاة وقفا على علم  
 ومصرفه عن اهل الجمل والخطايا صرا الى الابد واستقر سعر جملة الله واستسعر لهذا الفضل

بيان أقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخر هو ظاهر  
 وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يقتصر به الانساق  
 اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السهل ضرب من الجهل  
 والرفيلة حال على ان ما عداها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة  
 اصلا وانما قال واستنقذ من رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت  
 كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعلم وعلى تخصيص  
 ما لاهل الطرف الاخر **بها وهو تنبيه** او لعلى تقول هلا ما كان  
 ان يبرأ القسم الثاني عن كون الشرايين جوابك انه لو برأ عن ان تلحقه ذلك  
 لكات شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في  
 اصل وجهه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو حديث بلحقه  
 شر بالضم مرة عند المصادمات الحادثة فافان في عن هذا فقد جعل غير نفسه  
 فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وتترك وجود هذا القسم وهو على الصفة  
 المذكورة غير لائق بالجوهر على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غني عن الشرح وهو  
**وتنبيه** او لعلى تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه  
 ان العقاب للنفس على خطيتها كما استعلم هو كما مرض للبدن على تخمة فهو لازم من  
 لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بل ولا من وقوع  
 ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبداه من خارج  
 حديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا ياتي حتما لانه قد كان  
 بحيث ان يكون التحصيل من جودها في الاستسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق  
 تأكيد للتعميم فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التحصيل و  
 الاعتبار فركب الخطاء واق بالجرمية وجب له تصديق لاجل الغرض العام وان كان  
 غير ملائم لذلك الواحد لا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجابة لمقتضى القدر  
 ولم يكن بالفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي  
 لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولد لاجل البدن بأكليته ليس  
 واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال

مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من مقتربات الادلة  
فقط لا يوجب حكماً بل اكثر من المقدّمات المفهومة التي جهر عليها امر تبادلهما العقل  
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض النفاة بلين واذا حقت الحقائق فليدقق في  
الواجبات دون امثاليها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضوعها  
**اقول** تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل  
الوجوب لتمثلها مع سائر الخبيثات في العالم العقلي ولو وجوب حدوث ما يحدث  
ههنا في هذا العالم مطابقاً لما مثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه  
على سبيل الوجوب والشئ اجاب عنه ولا يجوب تقصيره القوم على الحكمة وهو  
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعلم هو كما مر من المبدن الى قوله  
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب بما يكون للنفس  
الانسانية بسبب ملكاتها الرمية الرشحة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها  
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة بالوجوب  
في الكتب الالهية لو اخرجت على ظواهرها لا تقتضت القول بالعقاب الجسدي  
وارد على بدن المسمي من خارج على ما يوصف في التقاسيم والخبار فاشارة  
الشئ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب لذي يكون على حجة اخرى فمن صدر له  
من خارج فحديث اخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان معصياً لمراد  
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كالفهم اهل الظاهر ليس مما لا يجوز  
وقوعه في الحكمة الالهية لئلا يشر فقال ثم انه اسلم معاقبه من خارج فان ذلك  
ايضاً يكون حسناً واراد بالحسن هذا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون  
على ما سبق واستدل على ذلك بان وجوب التحويل في مبادى الافعال الانسانية  
حسن لنظمه في كثر الاشخاص والايقاع بذلك التحويل بتعذيب المحرم تأكيد  
للتحويل ومقتضى لازد ياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب لما يكون  
شراً بالقياس الى التحويل المعذب ويكون خيراً بالقياس الى اكثر من منوعه لا يفتقر  
لنعت الخلق لاجل الكل اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزم من تعذيبه  
يقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر لم يقبل

عند الجهول وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التزويل افاضل على ظاهره لم يكن مخالفاً  
 للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كما عتزلت انما يقررون ذلك  
 على وجه آخر وهو قوطهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه ان في ذلك  
 صلاحاً له على العالمين والاحياء والعابد والوعيد على الطاعة والمعصية حسناً اذ فيها  
 تقريرهم الى طاعته وتبعد هم عن معصيته وتعذيبها صديق عدل منه حسن الخلق  
 باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك ما يثبتونه على مقدماً مشهوراً مشتبهة  
 على نفسين بعض الاحكام وتقييدها بحسب العقل بعدونها من البداهات فذكر  
 الشيء ان تلك المقدمة ليست من الاوليات بل اكثرها امر محتمل اشتهرت لكونها  
 مشتبهة على مصداق الجهول ويمكن ان يقع فيها ما يعجز بالبداهة بحسب بعض الفاعلين  
 يعني الاستغناء عن الانسانية على ما مر في المنطق فاذا بنا بيان احكام افعال واجب  
 الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فانه  
 مبني على وجوب التحقير وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يحسن ان يقال ان كان القدر  
 فلم التحقير ويكون حكمهما واحداً فاذا لا يحسن ان يجعل احدهما مقدماً في بيان  
 الاخر واما ثانياً فانه لا يتمشى على قول المسلمين لانهم يحكمون بكونها الكلي من  
 يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح  
 ان يقال لان العقاب يغني عن القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول  
 على الاول القول بانقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو جواب كمن الجوابات  
 مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القبول بانقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من  
 المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مشر في الوجود الا الله والجواب لذهب ذكره الشيء  
 كان مطابقاً لاصول فان فصل الانسان مستند عند ان قدرته وارادته وكلاهما  
 مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الرقة فعل الخير والتخفيف فاذا ن وقوع التخفيف  
 في الاسباب بالمقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره  
 الشيء وهي لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر محالة عنده وما على اصول  
 الاشاعرة فلما لم يكن للتخفيف اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل  
 الشارح واما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعلى الثاني ان الشئ لا يريد تمشية قولا عد  
 المتكلمين من المبلين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب  
 الاصلية في هذا الباب وليس فيما ورث من التنزيل حكم بان الهاككين اكثر  
 من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

### النظر الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السر والانتعة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون  
 او تحصل لذوى الخيال والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتذبذب  
 انه قد سبق الى لا وهام العامين ان الذات القوية المستعينة هي الحسنة وان  
 ما عداها ذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان يذنب من جملة  
 من له نية ما يفيق له اليقين الذي ما يصرفه من هذا التذلل هو ملكه مات  
 والمطعم مات واصغر يجرى حياها وانتهى تعلم ان المتكلم من غلبة ما ولو  
 خسيس كالشيطنة والنزعة قد يعرض له مطعم ومناور فيرفضه لما يعتاضه  
 من لذات الغلبة العاهية وقد يعرض مناور ومطعم لطالب الحق والراية مع صحة  
 خبره في حبه حشمة فليفيض اليه منها فاعادة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثره والذ  
 لا محالة هناك من المطعم والمناور وانما عرض المكارم من الناس لا لتذاد بلغا  
 يصيبون من ضيقه اثره على الالتذاد بمشتهى حيويا مبتنافس فيه واثر وافية  
 غير هم على انفسهم صرعيان الى الانعام به وكذلك فان كبر النفس ليستغفر الجوع  
 والعطش عند الحاجة فذلة على ماء الوجه وليستحق هول الموت ومفاجات العطب  
 عند مناجزة المبارزين ورمما اقتصر الواحد منهم على عدد وهم محتضرا ظهور  
 الخطر لما يبق منه من لذات العود ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهي ميت  
 فقد بان ان اللذات الباطنة مستعينة على اللذات الحسية وليس ذلك في  
 العاقل فقط بل وفي الجم من الحيوانات فان من كذب الصيد ما يفتن على الجمع  
 ثم يسيكه على صاحبه ورمما حمله اليه والبرقة من الحيوانات يوقر ما ولدته  
 على نفسها ورمما حطت حامية عليه اعظم من خا طرتها في ذات حمايتها نفسها  
 فانما كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قال في العظمة

اقول العطب الحلال واقتصر على جعل من غير وية والدهم الغد الكثر واعلم  
 ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العواجم يظنون ان اللذة هي  
 اللذة بالكماس اظاهر وما اللذة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها  
 الى خيالات لاحقيقة لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبه الشبهة في  
 هذا الفصل على وجود ذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوبها ان  
 اللذة الغلبة المتقومة ولو كانت في امر حسيس ربما تنقثر على لذات يظن انها  
 اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجماعة تنقثر ايضا عليها ومنها ان  
 الكبرياء تنقثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها  
 ان كبر النفس ينقثر لذة الكرامة المتوقعة من حظ ماء الوجه او من لا قديم  
 على الاحوال مع عدم العلم بذيلها على اللذات الحسية الى حد يتجمل الآم الحسية  
 ويقاسى احوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشروقة  
 هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذ بذاته  
 فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية وما كانت اللذات الباطنة اللذة  
 حوائية نبه على ان من سائر الحيوانات ما اشار اليه الانسان في ذلك فان كلبا يلهو  
 بقر اللذة الوهمية التي يبتاعها من توقع اكرام صاحبه اياها على لذة الاكل والراحة  
 من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامته ولدها على لذة  
 سلامتها نفسها ثم ندرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية  
 لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان فتوى  
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي  
 قل نبيك فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على جنة لا نأكل  
 فيها ولا نشرب فيها ولا نتكلم فانية سعادته يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبيهر  
 يقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذوالج والنعيم وال  
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى اخر نسبة بعند بها اقوال القائلين بان  
 السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يبتغيها الحكماء للنفس الانسانية  
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ما تقدم ذلك ان لا يكون غير الحيوان اكل اشار

الناس كسعيدها اصلها وما كان غرض الشيخ من البره عليه ان اثبات تلك السعادة وكان  
 ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذاهبهم صرح في هذا الفصل بالبره عليهم  
 باثبات تلك السعادة وولد ذلك وسره بالاثبات تبيين شرفه على مقتضى المقابلة  
 بين حال الملاذلة وما فوقها وبين حال الاكناهم وما يشي بها من محاسنها كمالا و  
 التبرير الذي هو في حقايق النسبة بين ما يبيد تحصيله بل لا يستلزمها هي الال الآخر اذ  
 كما اشار اليه بين حالها في المصحة تنبيهه ان اللذة هي ادراك وتبين لموصلي بها هي  
 عنها المنة كمالا في حين ان يبين هو كماله والاله هو ادراك وتبين لموصلي بها هي  
 اقوى لغيره التبرير على مهية اللذة والاله ليتبين بالنظر كمالا ان السعادة بالمضي الذي  
 للجنة والذلة العاقلة اتموها النفس الحيوانية وكذلك لا يشقاة لا لها فذكر ان اللذة هي  
 ادراك وتبين الاله الاخر الحق في شرحه اما الدليل في ما ذكره والي حدان انما لا يقتضيه  
 لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صفة ليساوية وتبينه لا يكون بالاحصاء في ذاته  
 والذلة لا يتم بحصول ما يساوي الذي يدل انما يتم بحصول ذاته وانما الحقيقة  
 على التبين لا انه لا يدل على ادراك الا بالحجاز وانما ادراكهما معا فنحن في نظر  
 على المضي المتقصور بالمطابقة وقد اعم الدال بالحقيقة وانما في المنصص الدال  
 بالمجاز وانما قال لموصلي ما هو عند ادراكه وحقيق بل هو منه الدرك ان اللذة  
 ليست هي ادراك اللذتي فقط بل هي ادراك حصولها الذي يستلزم وجوده  
 اليه وانما قال ما هو عند ادراك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا  
 بالقياس الى شئ وهو لا يقتضي كماله خيره فلا يلتزم به وقد لا يكون كذا  
 والخير ههنا اعني القياس الى الغير فما حصل شئ ما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له  
 اي حصوله شئ ما من شأنه ويصل له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق  
 بينهم ان ذلك الحصول يقتضي محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو ذلك  
 الاعتبار فقط كمالا وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انا ذكره ما يتعلق به  
 بهما او اخر فذكر الخيرة لا يفيد تحصيلها ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذا  
 لان الشيء قد يكون كالا وخيرا من جهة دون جهة والاكتفاء به بخير من جهة

التي هو معها كمال وخير فلهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالام كاذكرة وهما  
اقرب الى التخصيل من قولهم اللذة ادراك الملاحة والالام ادراك المصا في ولذلك  
عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال لفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير  
هو عند الشيخ امر وحيوي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالام كون  
ادراك المعدم ومن ذلك باطل ما في اللذة فلان ادراك اختراق الاعضاء والاصوات  
المسكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجدات واما في الالام فلان العدم  
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على هو المشهور رجحنا  
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر الخير  
شئ شئ من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان  
انصافه به لزم ان يكون الجمل وسائر الرذائل كما لا تقي قال والتحقيق ان تصور  
مهية اللذة والالام بداهي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول  
الشيخ يعني عن ايراد حجة هذه الشكوك والوجه في ذلك مهية اللذة والالام  
مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله  
وقد يختلف الخير والشر بحسب لقياس فالشئ الذي هو عند الشرقي خير هو مشل  
المطعم الملاحة والمسر الملاحة الذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو  
عند العقل خسر فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر  
وفور المدح والحمد والكمال وبالجملة فان هم في ما في العقول في ذلك مختلفا اقول  
مرادة بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل  
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الذاتية التي يتعلق الافعال  
الارادية بها اعني الشهوq والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل  
خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عند كونه  
العقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا  
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واما بقوله ومن العقليات نيل الشكر  
وفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركته سائر القوى وهي التي  
تختلف الهمم فيهما باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصنف فلا يختلف



البينة قول له وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينبغي باستعداده  
 الاول وكل لذة فانها يتعلق بامر ين بكمال خيره وبأدراك له من حيث هو كذا  
 اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص  
 الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير <sup>يقصد</sup> الشئ لا  
 شيئا ولا عييل ليه الا اذا كان ذلك الشئ موقوفا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتراك  
 معنى الخير على اعتبار كونه موقوفا كذا وما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ  
 قد يكون له استعداد ان احد هما يطرا على الآخر فلا يكون الشئ الذي نحوه ذلك الشئ  
 باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد  
 الطاري كائن ان فانه مستعد في فطرته لا قناعة الفضائل بشر اذا طرأ عليه ما عدا  
 لا قناعة الخصال قصدها كحسب الاستعداد فالتثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى  
 ذاته مع الاستعداد الاول والتعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع  
 بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان  
 الخير الكمال واحد وحيث يكون ذكر احد هما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ  
 عن تلخيص معنى اللذة ذكرها اصل هذا البحث وهما ان اللذة متعلقة بشئين  
 احدهما وحيث كمال خيره والثاني ادراك له من حيث هو كذا فان المطلوب  
 في هذا المقطع معنى عليه <sup>والتثاني</sup> ولعل ظانا يظن ان من الكمال ان الخيرات  
 ما لا يلتزم به اللذة التي يباينها بسبب ميله مثل الصحة والسلامة فلا يلتزم بهما  
 ما يلتزم بهما في غيرهما <sup>والتثاني</sup> بعد المساحة والتسليم ان الشرط كان حدهما كونهما  
 جميعا وعلل المحسوسات انما استقرت لم يشعروا بها على ان المراد بالذي هو  
 عند الشئ الى الحالة الطبيعية مغايرة غير معنى التلزم بكونه عظيمة اقول  
 التي صدي الرخص الطويل يقي وحبها شئ اي داهم ومنه قوله تعالى له الدبيب  
 واصبوا والشئ بل الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والخير فعمدة الاخذ على حرة والشر  
 من الفصل ايراد ذلك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال في  
 ان لا تلتزم بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المساحة وهو ان كذا  
 الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحال فان استقر المحسوسات يدل على النفس

عن احسانها والتعبدية على انهما مع التحد المقتضى للادراك لذيق ان حيداً  
 تنبيهه والذيق قد يصل فيكون كراهته بعض المرضي للحلق مضاعف ان لا يشتهي  
 اشتهاً سابقاً وليس ذلك طاعناً فيما سلف لانه ليس جبراً في تلك الحال اذ ليس لشعره  
 الحسن من حيث هو خيراً **قول** كما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب  
 عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما  
 اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقصان الادراك عليه  
 بسبب غفال الاصل الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتكامل ولما يكن  
 هذا النقض مذهباً اليه بوجه فان الجحوى لا يمكن ان لذته الحلق بسبب كراهته  
 بعض المرضي له لم يحيل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه بخلاف الاولى فتنبه  
 اذ اراد ان يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذ اطلعت على هيئته  
 فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شغل ولا مضاد للادراك  
 فانه اذا لم يكن سالماً فارغاً امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المثل  
 افاعا الحلق واما غير الفاع فمثل المستل حيداً يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد  
 اذا زالت ما فاعه غدت لذته وشهوته ويتأذى بتأخرها هو الان يكرهه **اقول**  
 عاف الطعام اى كراهة والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن  
 ان يولد فيه قيداً فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يوق ولا شغل ولا مضاد  
 للادراك اى يكون المدرك فانها عن الشغل سالماً عن المضاد والشغل كالمضاد  
 المانع عن الاستدراك بالطعام والمضاد ككيفية المانعة لذوق المريض عن الاستدراك  
 بالخلابة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحجز للسبب المعاد ويمكن  
 القوية المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما  
 في الحذر فلا يتألم به فاما انبعثت القوة او زال العائق عظم الامر **اقول**  
 بما يلى ان ينبيه على حال الامر ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجوب السلك  
 عند عدم الادراك فالامر ايضا لا يحصل مع وجوب المعاد عند عدم الادراك  
 به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذته ما يقيناً ولكن اذ امر يقين المعنى  
 الذى تنسى ذوقاً جاز ان لا تجرد اليها شئاً او كذا لك قد يصح بثبوت انه يقين

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالترادف  
 مثال الاول حال العينين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من ارقياس وحبس  
 الاستقام عند الحمية اقول يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينياً فهو لا يوجب  
 المشوق اليها ايحاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات مجردة عن العقلية  
 لا تفتقد ادراكها اقتضاء الاحساس بها والمعلم بما من شأنه ان يشاهد كسيلة ذرة  
 المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كما هو شأنه وحل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين  
 اليقين ولذلك لم يقتصر التفسير في ذكره صفة اللذة والا لم يحل على ذكر الادراك والذليل  
 على ما مر اهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقاً ويقال له المقاساة والنتيجة  
 لفظ الذوق ههنا في جميع الذات ولما يعبر عنه بليل اللذة او الاحساس باللذة لان  
 ذلك يقتضي تكراراً في المعنى فان معنى الادراك والذليل وما يجري مجرىهما داخل في  
 مفهوم اللذة كما مر تنبيهه كل مستدل به فهو سبب كمال يحصل للذراك وهي  
 بالقياس اليه خير لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوية  
 مثلاً ان يتكيف العضو الذاتي بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو لم تكن مثل  
 ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشهور والمعلوم ونحوهما او كمال  
 التقى الفهمية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور بانى يحصل في العضو  
 عليه وكمال الوهم التكيف بجبهة ما يرجو وما يدكره وعلى هذا حال سائر القوى  
 وكمال الحور العاقل ان يتمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه  
 سببها الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما يهي عليه شهودا عن الشواهد  
 فيه بعد الحق الاول بالحجرات العقلية العالية ثمر الروحانية السماوية والاسرار السماوية  
 ثم ما بعد ذلك مثلاً لا يتأثر الذات فهذا هو الكمال الذي يصدر به الجبر العنقلى  
 بالفعل وما سلفت هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه  
 عن الشواهد والحسي شوب كله وعدا لتفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى الحسية  
 في قلة وان كثرت فيها لشد ولا ضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة  
 المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الذات لشهوها  
 نسبة الجلية الحق الاول وما يتلوها الى مثل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراك الى

اقول يثبت الذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذا البحثان  
 هما عدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري  
 يحصل المدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما بعد لذيق فهو سبب كمال يحصل المدرك  
 ما وذلك الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك فخر ان الكمالات وادراكاتها  
 اللتين يتخلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فتها ما يتعلق بالقوة  
 الشهوية وهو تكوين العضو الذائق بكمية الكلاوة سواء كانت ما شغف أو عطف  
 حواسية هي شغف حاصل وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كماله ما في  
 افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذنا بحالة الاحتلام المتداخلة بالواقع حالة  
 اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة منها ما يتعلق بالقوة العقلية وهو  
 تكوين النفس اليانية بكمية هي تصور عليه ما وتصور اذ حل بمشهور  
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكوين الوهم بصور شغف او بصورة  
 شغف يتذكره فيذكره وكذلك في سائر هذه الكليات حواسية مختلفة وادراكات  
 حواسية لها متفاوتة ويتبين الذات بحسبها كالحس العاقل ايضا كمال وهو ان  
 يمثل فيه ما يتصوره من الحق الاول بقدر ما يمتطيه فان تشغل الحق الاول على  
 ما هو عليه غير ممكن فيقول شغف يتخلق من حواس مملوكة المرتبة اعنى الوجوه كماله مثلا  
 يتبينها بالاعمال شغف اشبه الظنون واكدها على وجه لا يكون بين ذات العاقل  
 وبين ما تشغل فيه مما يجزى بل يبين عقلا مستقلا على كماله ولا شك في ان  
 هذا الكمال خيرا بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وهو كمال هذا الكمال  
 المتألف من مستلذ بذات وهذه هي اللذة العقلية ثم اننا نسا بين اللذتين  
 العقلية والحسية انما هي من حيث الكمية ومن حيث الكيفية ومن حيث العقلية اتى  
 كية واكثر كية اما الاول فلان العقل يحصل ان كماله المعقول فيحصل الحقيقة المستنفدة  
 بعد ان ينشأ كماله والشمس لا يدرك الا كليات بقوى ليدل على حواسها انما يحسرها  
 فان ادراك العقل خالص الى كماله من الشغف والحسنى شغف كماله واما الثاني فلان  
 عند تفصيل المعنى لا يتكاد يتساوى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها  
 غير متناهية وكذلك المناهيات الواقعة بينها والمدركات بالحس متناهية في

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والا ضعفت كالخلا وتبين المختلفتين  
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادمل كاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لا يستيق  
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادمل الى الادمل فاذن اللذة العقلية اشد اتم  
من الحسية بل كنسبة لها الى هذه والفاضل اشار واستدل قوله ان نسبة اللذة الى اللذة  
نسبة المدرك الى المدرك والادمل الى الادمل الى الادمل الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود  
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يجب  
بانه لو كان قايض للبصر شعر كان بعضه لوان اقبح للمصر عن بعض فيجب ان يكون  
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا من وضع مدكور في الموضع المتعلقة  
بالحد ومن كتاب طوي نيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي قال ايضا انا  
فيجب عندنا اكل والشرب والقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندري اهي  
ادمل الى الادمل ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نعني باللذة ادمل الى  
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتبس به وهذا البحث لا يستقيم بالغنا  
والنفسير لا يفسر بل يفسر فنعلم ان تقيمه البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة  
بعينها حتى يصح الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل  
الموت عاملة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها  
فان كانت الادمل كانت نفس اللذات لكانت ملتبسة كما كانت مدركة والقول  
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشئ مانعا عن  
حصول الشئ عند حصوله والحجاب عن الاول انهم لم يقولوا اننا نعني باللذة كذا  
وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عندنا اكل غير التي عند الشرب او الوقوع مع وقوع  
اسم اللذة على جميعها حصلوا الادمل المشترك بينها وبين غيرها كما يباينها وانها  
عند ما يتخض بكل واحدة منها فوجدوا حاصلها في كل صورة يوصف باللذة وغير  
حاصل في كل صورة لا يوصف بها فسلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة شئ واحد  
وحده وان ذلك الاسم حاصل العقل فكما يبين جودة العقل فان ناقش مناقش  
اقطاط الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان  
اللذة الادمل فقط بل قالوا انها ادمل مشروط بشرائط وحل لخاصة بالمعلومات

العا دم لذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول علة  
 العلوم خير له اولا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمعت الشرائط  
 فلا نفع له يكون عا دم اللذات فان ارى كندا من المتعالمين الذين لم يتعلموا الامساك  
 معدودة يبتهجون بها اشتد بتهاجر ويثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك  
 الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكم ما تنسب اليه الان اذ كنت في لذات  
 في شغوا غله وعلاقته ولم يشيق الى كمالات المناسبات او لمرتبها لم يحصل ضده فاعلم  
 ان ذلك منك لامته وفيك من اسباب لك بعض ما ينهت عليه **اقول** يريد ان يبينه  
 على حل التشكال يريد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشاق الى كمالاتها المستتبقة  
 للذاتها وتتا لم يحصل اضداد تلك الكمالات لها كليا صرغ فانها تشاق الى النور  
 وتتا لم من الظلمة فان كانت العقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشاق  
 الى حصولها ولا تتا لم يحصل الجمل منها دلها فذكر في حل ان سبب فقدا وان لا تشاق  
 وعدم التا لم بالجمل راجع اليها لا الى العقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال  
 بيانها الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات  
 الى العقولات وما لم تقبل عليها لم تجد وقاما منها فلم يحصل لها شوق اليها واما  
 اضدادها فلما كانت مستتمعة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها  
 لم يكن مدركة لها فلم تكن متالبة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي  
 كما علمت من انها الفعالات وهيئات لتحق النفس بجواردة البدن ان تمكنت بعد المفارقة  
 كنت بعد ها كما كنت قبلها لكنها يكون كالا م متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فاكتر  
 من حيث هي منافية وذلك الالام المقابل لتلك اللذة الموصوفة وهو الالام  
 الروحانية فوق النار الجسمانية **اقول** يريد ان يبينه على بقاء الامور المتضادة  
 لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التمام  
 بها لم حصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظ ظاهري  
 تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رفقة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال  
 يبرج بعد المفارقة فهو غير محبوب وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها  
 التعذب **اقول** يريد بيان مراتب الاشتياق وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول نوات كالات النفس يكمن لاجل عدم استعدادها وعدم الاستعداد ليكون  
 اما لا من عدمي كالتقصان عن نزقة العقل او وجرى كوجه الاصل المضاربة للمكالات  
 فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فلهذا اقسام ثلاثة ليست في كمالها راسخة وهي  
 اسباب لتقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة  
 العملية فتصير سنة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا  
 فهو غير محبوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون  
 بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محبوب لكن يدوم به التعذب  
 لانه الجمل المركب المضاد لليقين الذي صار صوته للنفس غير مفارقة عنه والشيخ  
 لم يتغير من ذلك هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت  
 التقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعنى النظرية  
 غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاجل  
 والمكالات الرعية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة  
 وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة  
 من الافعال والاضحية فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها  
 وفي سرعة الزوال وبطوالة ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكبر والكيف  
 بحسب الاختلافين تشبيهه واعلم ان رفيلة التقصان انما يتأذى بها النفس فيه  
 الى النبال وفلك الشوق تابع لتثنيه فيسبب الاكتساب والبلة بجنبة من هذا العذاب  
 وانما هو للنجاة هدين والمهمولين والمعرضين عما المع به عليهم من الحق فالبلاهة  
 ادنى الى الخلاص من فطانة تدب **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل بين  
 الناقصين المتعذبين بنقصها منهم سواء لم تعذبهم به او لم يلدوم وبيان لتقصير  
 الذين لا يتعذبون بنقصها منهم فنقول النفس بساذجة الصرفة لا يكون لها شوق  
 الى احوالها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفس من كالات حقيقة ليس  
 باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كالات اخرى  
 انها ان لم يكتسب الكمال فلا يجلو اما ان اكتسبت ما ايضا والكمال فصارت  
 جاهدة لكمالها من حيث الرعية وان كانت معترفة به من حيث الانية او استغفلت

بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معروفة عنه او لم تستعمل  
شيئ من العلوم لاكتسابها تكسبت في اقتناء الكمال فصارت مهملات اياه فهو كلاء  
اصحاب خيلة النقصان الذين يتعدون بنقصانهم لا شتياء قهرهم الى الكمال انما كانت  
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق  
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوقهم حال الجاحدون وهم الذين يتعدون دائما  
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهمهم الشيخي بالبلية والابلية في اللغة  
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بيق عيش ابدا اي قليل الغنى  
فهو كلاء لا يتعدون لانهم غير عارفين بكمالهم غير مشتاقين اليها واعتزوا بخل  
الشاعر بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذ فارقت الابدان  
فان جازان يزول عنها فذلك الجرم قليل زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وصر تصدير من  
اهل السعادة وان لم يخرج فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون  
مشتاقا معتد به والحجاب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي  
عليه فانها انما تلتد بشأ هذه ما اكتسبت ووجدان ما ادركته على الوجه الذي  
ادركته فكما كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتحرر  
بذلك التذاهب واما التي تمثلت اصداد الكمال فيها واعتقدت انها على درجة  
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجت فيه فتصيب تصير  
متعدية بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجرم عنها تلقينها والعارفون  
النفوس المتشبهون اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل  
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانفكوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة  
العلوية وقد عرفتها **قول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و  
بالمشاهدة الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق  
الجسمانية وطلاق الدهرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمتع النفس  
عن الانقاش بالكمال التام كما تمتع الدهرن الشوب عن الانصباع التام وانما قال خلصوا  
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكان لهم كانوا  
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكيفية فذهبوا الا بالكلية فحصلت لهم



اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الا لتأذ مفسد  
 من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الحجرات المعروضون على الشغل  
 يصيبون وهم في الايدان من هذه اللذة خطأ وانما اقد يتمكن منهم فليشغلهم  
 عن كل شيء **اقول** هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه  
 عليه بالقياس العقل وانما يتحققه من هو ميسر له والفاطمة غنية عن الشرح  
 تنبيه والتفكير السليمة التي هي على الفطرة ولم يفطها مباشرة الاصل الا منهية  
 الحسية اذا سمعت ذكر احوالنا ليشير الى احوال المفارقات غشيتها غاش شائق  
 لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرجة يفيض ذلك بها الى حيرة وهش  
 وذلك للناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن  
 كان باعته اياه لم يقنع الا بقمة الاستيصال ومن كان باعته طلب الحيل المنافسة  
 اقنعه ما بلغ الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفس السليمة  
 التي هي على الفطرة النفس التي لم يتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة  
 للحق ولم يفطها اي لم يفطها والفضل من الرجال الغليظ والحسية الشدينة  
 الصلبة يقال جسات يده بالهمزة اي صلبت وغشيتها اي عطاها ووجد مبرح  
 اي شديد يتعثر عن يده ضراً مبرحاً اي بشدة وبرح به الاصل اي جهده ولكنافسة  
 الرغبة في الشيء على وجه المبالغات في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال  
 المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه اي من كان باعته على  
 طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته  
 شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البلية فانهم اذا تنزهوا  
 خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة  
 جسم يكون موضوعاً للتخيالات لهم ولا يستغنون بكون ذلك جسماً سماوياً او ارضياً  
 ولعل ذلك يفيض بهم اخر الاصل الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي العارفين  
**اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة  
 في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعمابضادة وهي نفوس  
 البلية في هذا الفصل واعلم ان من القدر ما عزم انهم اتقنوا لان النفس

انما تبقى بالصورة المرتبة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن  
 الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم انما ثلوث  
 يتقاسمها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلوص فوق الشقاء  
 فاذا نهي في سعة من رحمة الله تعالى وافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله  
 عليه السلام اكثر اهل الجنة البله نظر فيها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك والحواس  
 مما لا يدرك الا بالآلات حسانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخس  
 ولا يخلو ما ان لا تصير مبادئ صورته لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه وتصدير  
 فيكون نفسا لها وهذا هو القول بالتناهي الذي سيظهره الشيخ اما المذهب  
 الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن  
 لا يجازف فيما يقول واخذته يريد ان يراى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا  
 فارقت البدن وهم يدعون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بها هي  
 اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم  
 تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس  
 لانها طائفة بالطبع وهذه سميات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية  
 او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا كما يكون لفسادها فيجب ان يكون اجراما سماوية  
 لان تصديق هذه النفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن  
 بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التحيل ثم يتجمل الصور التي كانت معتقدة عندها  
 وفي وهم فان كان اعتقادها في نفسه وافعاله الخيرة شاهدة بالخيرات الاخرية  
 على حسب ما تتجملتها وان شاهدها العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا  
 الجسم متقاربا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لما جاز الجسم المسمى روحا  
 الذي لا يشك الطبيعوي ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب  
 المذكور ولو لا حفاة التطويل لا وردت به عبارته والشيخ جواز بعد ذلك ان ينفى  
 التعلق المذكور بهما الى استعداد الاتصال المستعد الذي للعالمين ولي في اكثر  
 هذه المعنى نظر قوله فاما التناهي في اجسام من جنس ما كانت فيه فيستحيل  
 والا لا تقتضي كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستسنة فكان الحيوان

واحد نفسان فليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من  
الاجسام عدد ما يقارن بها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة لستحي بدن واحد  
فيتصل به او بتدفع عنه متعلقة بغير اسبط هذا واستعن بما تجدد في مواضع اخر لت  
اقتضائ هذا هو المذهب الثاني وقد ارجح على بطلانه حجج من احد امان يقال  
لما ثبت ان قضيأ الا بدن يوجب افاضة وجه النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل  
من اجز بدن يحد ث فاما يحد ث معه نفسه لذالك البدن فاذ فرضنا ان نفسا  
تتألف من اجز ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحاكمة  
معه فكانت تحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و  
تقيم ث فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك  
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها  
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس  
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله  
برمان او بعده برمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد  
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون  
عدد النفوس المفارقة وعددا لبدان الحاكمة في جميع الاوقات متساوية ويكون  
عدد النفوس اكثر او يساوي اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن يكون  
بدن اخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها  
وهما لا لان نفسا من ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة  
على بدن واحد اما مستشعبة في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول يقتضي  
اما ان يتصل بكل بدن يكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتمايز  
وتتفرق فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد مر بطلانه متصلة  
بعضها لثاني يقتضي اتصال البعض ببقاء البعض غير متصلة وبعضها لثالث على  
التقدير الثالث لا يجوز ما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى  
يكون حيوان واحد هو بعينه غير وهذا محال ويبقى بعض الابدان المستند  
لنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان فيجد

للبعض الآخر نفوس شر وبلذم منه محال ان اسرها اتصال تلك النفوس ببعض تلك  
 الا ببلان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعضها الا ان المستحقة  
 دون بعض من غير اولوية وان اتحدت النفس المفارقة ببداية قد حدثت قبل حالة  
 المفارقة لذلك البدن لا يتصور اما ان يكون ذات النفس اخرى او لا يكون ويدينم على الاول  
 اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني ويخرج بدن مستعمل للنفس معطل عنها وما  
 ان اتحدت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فهو ان يكون معطلا في زمان قتيبي  
 حيا زفلا في سائر الاثر منه ولا يحتاج الى التعلق بالزمان في الوجود او كما ان يكون  
 اتصالها ببدن من قديم على حدث مفارقة مستعمل وكما يكون ويلزم على الاول اتصال  
 نفس اخرى مع حدث ذلك المراسم ويخرج المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتصور  
 اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الاثر منه بالنسبة وهو محال وهو ما قد استلحقه  
 الثانية والنتيجة قد اشار الى هذه الاقسام بقوله لا تشر ايسر هذا يعني البرهان الثالث  
 والى الاصول المقضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستنتج بما تجبى في  
 مواضع اخرى انما انما اجل معتبر بشي هو الاول بذاته لا ناشدا لاشياء اخرى  
 لاشد الاشياء كما ان الذي هو برى من طبيعة الامكان والعدم وهما صنعا الشر لا شاعل  
 له عنه والعشق الحقيقي هوالا ابتهاج بتصور حضرت ذات ما والشوق هو الحركة  
 الى تلميم هذا الابتهاج اذا كانت الصور متمثلة من وجه كما تمثيل في الخيال غير  
 متمثلة من وجه كما يفتق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحس للامر  
 الحسى فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما ولما العشق بمعنى آخر واكادى  
 عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير ان اقل عشق ولكنه ليس لا عشق من غيره  
 بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غير اقوال بل افرغ من بيان  
 احوال النفوس في المعاد وقد تقر بغير مضى ان وقت ع الدالة على ما يطابق عليه  
 معناها لا يبين بالتساوى ارامان يبين ترتيبا كبريا من العاقلة في ذلك عند كرامها  
 مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب اقول تعالى وانما ترك لفظه الدالة على  
 بد لها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه وليس بمقتضى ان  
 وانما كان الاول اجل معتبر بشي لان كماله هو كمال الشئ في كماله انما كان

التام فقط على القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته كمال ابتهاجات على الاطلاق  
 واعلم ان كل من غير مثير ولا درك المثير من حيث هو مثير في حب له والحب اذا فرط  
 سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم ولذرك اشد خبرية كان العشق اشد ولا درك  
 التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون  
 ذلك على ما سلف ذكره وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور  
 ذات ما هي العشققة ثم لا كان المشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه احدهما  
 بالآخر اشار الى المشوق اليه كما ذكرته الحركة الالهية في هذا الابتهاج ولا يشبه ذلك  
 الا اذا كان العشق حاصرا من وجه غائبا من وجه شراشفت العشق الحقيقي الاول  
 تعالى لم يحصل معناه هناك فانه الخبر الطاق وادراك لذاته اتم لا درك كذا ولربما يشبه  
 عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند المحققين ولا مستعمل في عرف  
 الاكابر من الحكماء والمحققين من اهل الذوق فانه تعالى من المشوق اذ لا يمكن  
 ان يغيب عنه شيء ويدركه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثر في فيه  
 وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعتراض الفاضل الشاهر بان الحب  
 ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكمال يوجب حبه استدلالا بالشئ على  
 نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكونه مخالفا لادراك غيره كمال آخر والمختلفات  
 لا يجيب اشتراكا في الاحكام فاذا لم يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب  
 وادراكه تعالى غير موجب له والحب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو  
 ادراك الموقر من حيث هو مثير وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال  
 مثيرا ولما كان الكمال وادراكه في حيزين الاول تعالى حكما في ثبوت الحب هناك  
 في قوله تعالى المبتدئين به ويدانهم من حيث هم مبتدئين به وهم الحق هذا  
 التفسير الثاني في تفسيره ان الاول الحق وكذا الى الثانيين من خلاص وديان  
 التفسير الثالث في قوله المبتدئين به المبتدئين الثانية وهي مرتبة العشق والاول  
 بتفسير العشق في قوله تعالى من القوة قوي انه ودين التبتين مرتبة العشق  
 المبتدئين في حيزين من حيزهم عشاق قد نالوا نيل ما فهم واستنزلون ومن حيزهم  
 هم مبتدئين قد يكون لامبتدئين منهم انما ما كان كذا كذا في قوله تعالى

لذيذ او قد تاكل مثل هذا الاذى من الامور الحسية مما كات بصيدة حديد حال اذى  
الحكمة والذندغة فلربما خيل ذلك شيئاً جليلاً آمنه ومثل هذا المشوق مسبباً  
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصه الى الدليل بطل الطلب وحقه البهجة والنفس  
البشرية اذا نالت الغبطة العليا في جبيتها الدنيا كان اجل احسانها ان تكون عاشقة  
مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق لله في الحياة الاخرى **اقول** في هذه هي  
المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت  
في الايدان وقد اثبت لصور الحشق والشوق معاً وتجسيدا لشوق الاذى وذكر ان  
الاذى لما كانت من قبل المشوق كان اذى لذياً والاذى الذي يصل من المشوق  
الى العاشق انما يمكن عنده لذياً لانه يعبره ووصل الى المشوق به اليه ووصل  
لاثر اثره ووصل وشبه هذا الاذى للذين باذى الحكمة والذندغة ثم ذكر ان ذلك  
تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الذندغة جسمانيان وههنا  
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الذندغة متبائنان في الوجود والحس لا يتميز بينهما  
لتعاقبهما فيتحيلهما معاً وههنا متبائنان والباقي ظاهر **قول** في هذه النفس  
نفس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالية على صرحها انها شعر  
بتلهاها النفس المغنوسة في عالم الطبيعة المحسوسة التي لا مقام لها لوقاسمها  
المسكونة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفس الناطقة  
المتوسطة والناقصه والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على  
ما ورد الفاظه ظاهرة تدبره فاذا نظرت في الامور واتوا صلتها وحبت لكل شيء  
من الاشياء الحسية كما لا يخفى وعشتا الراديا او طبيعتها لذات الكمال وشوق طبيعتها  
او الراديا اليها فاخرقة رحمة من العناية الاولى على الضماني هي به عناية في هذا الجسم  
وتجذب في العلوم المفصلة لولا تفصيل **اقول** لما فرغ من بيان مقاصده وقد  
في ثناء ذلك ثبت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها المراد يذنبه على  
شوقها الباقي النفس والنفوس الحسية فذكر ذلك اجمالاً وحال التفصيل على  
العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام  
البيسيطة والمركبة وكيفية حركاتها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا  
فارقتهم والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سرهاته في جميع الكمالات

### النمط التاسع في مقامات العارفين

**اقول** لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكلماتها المخصصة بها على ما  
المراد ان يشيخ في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية  
ترقيهم في مدارج سعادتهم وبين كل احوال العارفين لهم في درجاتهم وقدره كماله  
الشارح ان هذا الباب اهل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيما العلوم الصوفية ترتيبا  
مستقيما اليه من قبله ولا يخفى من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات درجيا  
يخصون بها وهم في حقيقته هم الذين ابدون غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم  
وقد نضجوا وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم  
يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعيرها ونحن نذكرها عليك **اقول** الجلايب  
المحجبة والجلايب ما يتعطي به من ثوب وغيرة ونض الثوب اى خلعه والمراد من قوله  
فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضجوا وتجردوا عنها الى عالم القدس في  
الكامل وان كانت في ظاهر الحال ملتحقة بجلايب ابدان لكنها كان قد خلعت تلك  
الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصل بتلك  
الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم  
لما يعجز عن ادراكه الا وهام ولكل عن بيانه الا سنة وابتهاجهم بالاعين رأت ولا  
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أسخى لهم من قرة عين  
وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمالهم واحوالهم وافعالهم وآياتهم متشعبة في  
التي من حملتها ما يعجز بالبحر والكرامات وهي امور يستكبرها من ينكرها ولا  
اليها قلب من لا يعيرها ولا يقربها ويستكبرها من يعيرها اى يستعظمها من يقرب  
عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقربه وشرح عليك فيما تسمع فحصة له  
والسبيل فاعلم ان سلاما من مثل ضرب لك وان السبيل امثل ضرب لدرجتك في  
العرفان ان كنت من اهل حال الرضوان طقت **اقول** سير الحديث اى اتى  
على ولا تفلان سير الحديث اذا كان جيد ايساق له وسلاما من نظيرة واسم له من

وهو ايضا من اسماء الرجال والاسبال التي يرمي اليها بغير اسمها فلا نأخذ اسلمته الى الصلابة او  
والاسبال الخبيث من قبيل البسل الخبيث قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان ما ذكره  
الشيخ ليس من جنس الاسماء التي يذكر فيها صفات يختص بها كشيء اخر صفا  
بعيدا عن الفهم لم يكن الا هتاء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هي لفظية  
وضعت في الشيء لبعض الامور وامثال ذلك ما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه  
فاذا تكليف الشيء حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واحج ما قيل فيه ان المراد  
بسلامان آدم عليه السلام وباسبال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسه لنا طرفة وباسبال  
درجات سعادته وبأخراجه آدم من الجنة عند تناول البراءة لخطا نفسه عن تلك  
الدرجات عند انتقالها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه  
هذان الاسمان يكون سابقتهما مشتهرة على كذا الذي المصداق لانه الاشياء قديمة يظهر بذلك  
النيل على كمال بعض كمال يمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسبال على  
مطابق ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحلها  
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد جرىان في امثالهم  
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبر اسان يذكران ابن الاعرابي اورد في كتابه  
الموسوم بنوادير قصة ذكر فيها رجلان وقعا في امر قوم أحدهما مشهور بالخير  
سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهيرة بالسلامة  
والقضى من الاسر اسبال البحر هي الشهيرة بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل  
يذكر فيه خلاص سلامان واسبال صاحبه وانما لا تذكر ذلك المثل ولم يتفق لي  
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق لما  
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك  
فسلامان واسبال ليسا ما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غير معرفة وضع  
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان واسبال المذكورين  
فيها نفسك ودرجتك في العرفان تشبه اشتغال مجل الرمز وهو سياقه القصة قبل  
مطابقة الاحوال العاكفين فاذن الامر مجل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما  
هو موافقة على استماع تلك القصة وتعلله يكون ما يستقل العقل بالوقوف



عليه ولا هتدأ اليه ثم في اقول قد وقع الى بعد تخرير هذا الشرح قصتان منسبتان  
الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولاً الى ذكر فيها انه كان في تدمير الدهر  
ملك ليونان والى اوم والمهر وكان يصاد في حكيمة ففقه بتدبيره له جميع الاقاليم وكان  
الملك يريد ابنا يقيم مقامه من غير ان يباشر امره فدبر الحكيمة حتى تولد ابن له من  
نطفة من غير رحم امراًة وسماه سلامان واراضتها امرأة اسمها ابسال وربته  
وهي بعد بلوغه عشقها ولا زومها وهي دعتة الى نفسها ولا لتداز بها بعاشقها فغدا  
ابن لا عنها وامر بمفارقة لها فلم يطعه وهربا معاً الى وراعي الجرب وكان للملك  
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليه ما وراق لهما  
واعطاهما امساكاً به واهلهما مدة ثم رآه غضب من تهادى سلامان في ملازمة  
المرأة فحبسها بحيث يشاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه لا في عذاب  
بذلك ووطن سلامان به ورجعه الى ابيه معتذرا فبذره ابيه الى انه لا يصل الملك  
الذي يباشره مع عشق ابسال الفاجرة والفقه بها فاخذ سلامان وابسال يصل  
منهما يد صاحبة القيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء يا من الملك يورث  
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان فقرع الملك الى الحكيمة في امره فدعا  
الحكيمة وقال اطعني او يصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورته فيتمسك بذلك  
ساجداً لوصفها الى ان عدا مستعمل المشاهدة صورة الترهة فارها الحكيمة  
يدعوته لها فتنفخها حياءً ويقيد معه ايداً فتفر عن خيال ابسال واستعد  
للك الملك بسبب منارتهما فحبس على سرير الملك وبنى الحكيمة الحر من بامانة الملك  
واحد الملك وواحد النفسه ووضعته هذه القففة مع حيث يرميها فيه ما ولم يتمكن  
من اخراجهما احد الا امر سطو بن تعليم فلا طوى ووسد الباب انتشرت النفسه  
ونقلها اخذين بن الصق من اليونان الى العرب وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء  
لينسب كلام الشيرازي عليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير ملزمة لذلك لا فليقتصر  
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيمة هو الفيض الذي يفيض عليه مما فترقه  
سلامان هو النفس الناطقة فانها من غير تعلق بالجسديات والبسال هو  
القوى البدنية الحيوانية التي ليستكل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لا لاسال

نيلها الى اللذات البدنية ونسبة ايسال الى الفجى تعلقيها الى غير النفس المتعينة بهادها  
 بعد مفارقة النفس وهربها الى ما وراء سحر المغرب الغاسم ما في الامور الفاسية  
 البعيدة عن الحق واهلها ما مدة مرور زمان عيدها لذلك وتعذ بهما بالشق  
 مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتق القوى عن افعالها بعد حسن  
 الاخطا وتروحي مع سلامان الى بيه القطن للكمال والتلازمة على الاشتغال بالباطل  
 والقاء انفسهما في البحر توطئتهما في الهلاك اما البدن فلاخلال القوى والمزاج  
 واما النفس فملتأ بعترها اياه وخلص سلامان بقاءها بعد البدن واطلاعهما على صفة  
 الزهره المتدافها بالابتناج بالكمالات العقلية وحبلى سر على سري الملامى وصبو لها  
 الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورية والمادة الجسمانيان فهذا  
 تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما ايسال فغير مطابق لانه اراد به  
 درجة العار في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه  
 ليست لهذه القصة مناسبه لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها  
 عن الوصول الى فهم غرضه عنهما واما القصة الثانية فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة  
 من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فاف  
 ايا عديل الحور جاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وايسال  
 له وقطاع القصة ان سلامان وايسال كانا اخوين شقيقين وكان ايسال اصغرهما  
 سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ به في الوجه عاقلا متأديا عالمنا عفيفا شجاعا  
 وقد عشتقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلا لي تعلم منها ولا ذلك  
 فاشار اليه سلامان بذلك فابى ايسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتى  
 ذلك بمنزلة امرؤ دخل عليها واكرمتها واظهرت عليه بعد حين من ذلك في حلقه  
 فانقضى ايسال عن ذلك ودرت انه لا يخطا وعما فقالت لسلامان تروى اخاك باخى  
 فاملكهما به وقالت لاختها انى ما تزوجتك لايسال ليكون لك خاصه دون  
 بل لى اساهل فية وقالت لايسال ان اخى بكر حبيبه لا تدخل عليها فها راو لا تكلمها  
 الا بعد ان يستانس باي وليمة الزفاف بانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل  
 ايسال ايها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ايسال

وقال في نفسه ان الابكار الخفريات لا تفعل مثل ذلك وقد تغليم السماء في الوقت بعظيم  
 مظلم فلاح من برق ابصر بضوءه وجهها فانحجبها وخبر من عندها وعزم على ما رقتها  
 وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وصاربا ممّا  
 وفتح البلاد لاختيه تزاويجا وشرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذى القرنين استولى  
 على وجه الارض ولما رجع اقبال الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى المعاشقة  
 وقصدت معانقة قاني واخر عجزا فظفر لهم عدو فوجه سلامان ايساه اليه في جيو شنه  
 وفترت المرأة في رؤساء الجيش امواك ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء  
 وتركوه جرحا وبه دماء حسية ميتة فظفرت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقتل  
 حلت لديرها واخذت الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء  
 واذا لوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه اقبال واخذ الجيش والعدة وكوا على الاعداء  
 وبدد هم واسر عظيمتهم وسوى الملك لاختيه ثروطات المرأة طابحة وطاعة واعظمها  
 ما لا فسقية السموات وكان صديقا كبيرا نسيا وحسبا وعلما وعملا واغفر من مؤاخذها  
 واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجي ربه فاوحى اليه جليلة الحال فسقى  
 المرأة والطايع والطاعم ثلثتهم ما سقوا خاه ودرجوا هذا ما اشتغل عليه القصة وتاويلها  
 ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابساك للعقل النظري المرقى الى ان حصل عقلا مستفادا  
 وهو درجتا في العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة  
 بالشهوة والغضب المتحدية بالنفس صائرة شخصاً من الناس عشتقها لابس ايلها  
 الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ما دتها القانية واباؤه  
 انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطبوع  
 للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة  
 مطالبها الخسيسة وتزويجها على انها مصالحة حقيقية والبرق اللامع من القيم المظلمة  
 هو الخطفة الالهية التي تسخر في اثناء الاشتغال بالامور القانية وهي جذبة من جذبات  
 الحق ازعاج المرأة اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد لاختيه اطلاع النفس بالقرّة  
 النظرية على الحبدوت والمكوت وترقيها الى العالم الاكبر وقد وثقها بالقوة العملية على  
 حسن تدبيرها في مصلح بدنها وفي نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماها باول

ذى القرنين لانه لقب لمن تيمناك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع الحسية والخيالية  
 والوهمية عنها عند عرجها الى الملأ الاعلى وفق تلك القوى لعدم التقائه اليها  
 وتعدية بلدين الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال  
 حال سلامان لفقدان اضطراب النفس عند هائلتها بتدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه  
 الى اخيرة التفات العقل الى انشطار مصالحها في تدبيرها البدن والطائفة هو القوة العنصرية  
 المشغولة عند طلبه لانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن  
 وتعالى طوعهم على هلاك انبسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارفل العبر مع استعمال  
 النفس الامارة اياها لا زيدا الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان  
 اياهم تترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر زوال هييجان الغضب والشهوة  
 وانكسار غاوتيهما واعتزال الملأ وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن  
 وسيرورة البدن بحسب تصرفات غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ وصحاح  
 يؤيد انه قصده هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان ذكر  
 فيها حديث لعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهره لانبسال وجها امرأة سلامان  
 حتى عرض عنها فهذا ما انفردت من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة  
 الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبية** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخضع باسم  
 الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخضع باسم العابد  
 والمنصرف عن تفكيره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخضع باسم العارف  
 وقد يتركب هذه مع بعض **اقول** طالب لشيء يبتدى باعراض عما يعتقد انه بعيد عن  
 المطلوب ثم يستهين باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب  
 فطالب الحق يلزم منه الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن طلبه عن  
 المتاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجموع رافع **مهم**  
 هي العبادات وهذان هما الذي هدى والعبادة باعتبار والتبري والتقوى باعتبار ثم اذا وجد  
 الحق فاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذن احوال طالب الحق هي هذه الثلاثة **لذلك**  
 اشتد له الشغف بتعريفها **ان** هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد  
 وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات النهائية

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً الى ذلك اشار الشئ بقوله وقد يتركب بعض هذه  
 مع بعض **تلبية** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى متاع الدنيا متاع  
 الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة  
 عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب  
 وعند العارف رياضة ما الهمة وقوى نفسه المتى همة والتخيل ليجها بالتفكير يذعن  
 جناب العز وراى جناب الحق فتصير شاملة للسيد ايا طين حين ما يستحق لليتجلى الحق  
 لا ينارعه فيها من السلى الشر من الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر  
 اطلع الى نور الحق غير من حرم من الهمة بل مع تشديد منها له فيكون بكلمة منخرطاً  
 في سلك القديس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اشارة الى  
 على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لهما اثر الفعلان بحسب قد كثر الزهد  
 والعبادة من غير العارف معاملة ثلثان فان الزاهد غير العارف يحرق محرقاً لا يجرد يشترى  
 متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يحرق محرقاً لا يعمل عملاً مأخذاً بجرته فالفعلان  
 مختلفان لكن الفرض واحد واما العارف فله هذه في الحالة التي يكون فيها متوجهاً  
 الى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار لما قصد في الحالة التي يكون  
 فيها ملتفتاً من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقاق المادونه واما العبادة فانها  
 الهمة التي هي مبادى ارادته وعزافته الشهوانية والغضبية وغيرها ولتقوى نفس  
 النجاسة والوهمية ليحيا جميعاً عن المبدأ الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم  
 العقلي شئ اياك عند تنوجه الى ذلك العالم وتصير تلك القوى محوكة لذلك التشييع  
 فلا يزار العقل ولا يزاحم الشر حال المشاهدة فيحصل العقل الى ذلك العالم فيكون  
 جميع ما تحت من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك النجاة الى ذلك الجانب  
**اشارته** لما احرى ان الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه لا بمشاركة آخر من بني  
 جنسه وبغاوضة ومعارضة تجر بان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن  
 لوتوكاه بنفسه لا زحم الواحد كثير او كان كما يتصور ان امكن وحيث يكون بين الناس  
 معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع مميز باستحقاق الطاعة لا خصما صه  
 بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للحسن المستحق جزاء من عند الخبير

القدير فوجب معرفة الجائز والشارع ومع المعرفة سيد حافظ المعرفة وفرضت  
 عليهم العبادة المذكورة المحبوبة وكسرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكريم حتى استمرت  
 الدعوة الى العدل المقيم لجميع النوع ثم زيد مستعملين بها ليعمل المنفعة العظيمة في الدنيا  
 الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعملين بالمنفعة التي خصوا بها فيها هم  
 يؤمنون وحيهم شطرة فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والمنفعة تلحظ خباياة ببهجة الحجاب  
 ثم اقصر واستقم **قول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدر  
 من غير العارفت لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يثبته الى اثبات الاجر والثواب  
 المذكورين فاثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع  
 منهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقديرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده  
 بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولين يعياله  
 من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في ملك  
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاذا اياها او تبصر ان يمكن ان ياتيسر لمجموعة يتعاونون ويتشاركون في  
 تحصيلها فيخرج كل واحد منهم نصيبا عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد شرا على  
 آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله ياراءه وياخذ من عمله فاذا كان الانسان بالطبع محتاجا  
 في تعييشه الى اجتماع قوم الى صلاح حاله هي المزايا من قومه الانسان سلبا بالطبع والتمسك في اصطلاح  
 هو هذا الاجتماع فلهذا قاعدته ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل  
 ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يبتغي ما يحتاج اليه ويغضب  
 على من يزاخمه في ذلك ويدعيه شهواته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك  
 المهرج ويختل من الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك  
 فاذا لا بد منها والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت  
 لها قوانين كلية وهي الشرع فاذا كان لابد من شرعية والشرعية في اللغة موبدة الشارعية  
 واما اسم المعنى المذكور بها الاستواء الجماعية في الانتفاع منه وهذه قاعدته ثانياة  
 ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقين تلك القوانين ويقرها على الوجه الذي  
 ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع المهرج والمجد ومنه  
 فاذا كان يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشرع

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه  
وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع و  
العوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة ولا عجزا ولا حيلة  
من غير عقلة الى خيرا فان لا بد من شارع بنى هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم  
ان العوام وضعف العقول يستحقون احتلال العدل النافع في امور معاشهم  
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص  
فيقتل معون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب عقابا خروبا يحلهم  
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا يكتفي بكون ذلك انتظاما  
به فاذا نوجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الله القدير على مجازاتهم الخبير  
بما يبذرونه او يخفون من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة  
الحجاري والشارع واجبة على المشتملين الشرعية في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون  
يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون  
بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكورة للمعصية مكررة في اوقات متتالية  
كالصلوات وما يجري مجراها فاذا نوجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجوده  
خالق قادر خبير والى ايمان بشارع معبود من قبله صادق والى الاعتراف بوعده  
ووعد آخر وبين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بغوت جلاله والى الانقياد  
لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى  
العدل المقيس بحياة النفع وهذه قاعدة رابعة شران جميع ذلك مقدرة في انسانية  
الاولى لاحتياجه الخلق اليه فهي موجودة في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب  
وهو نفع لا يتصور نفع اعصر منه وقد اضيف بتمثل الشرع الى هذا النفع العظيم  
الدنيا والى الاجر الجزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصفيك للعارفين منهم والى النفع  
العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تيقية النظام  
على هذا الوجه شر الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمه وهي  
الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلطف جناب مفيض هذه الخيلات جنابا يهين العجائب  
اي تغلبك وتدهشك شر اقرى الشرع واستنعم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

وأعترض الفاضل المشار فقال ان عنيتهم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس إلى شاعر  
 وجب وجوبه الوجوب الذي هو محال وان عنيتهم بمانه واجب على الله تعالى كما يقتضيه  
 المعترضة فهو ليس بهذا حكم وان عنيتهم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله  
 مبدأ لكل خير فاذن وجب جوده ذلك عنه فهو أيضاً باطل لان الأصل ليس بواجب ان  
 يوجده والا لكان الناس كلهم محبوا لغيره على الخير فان ذلك أصله وايضا قولكم ان المعجزة  
 دالة على كون الشارعة من قبل الله غير كافية بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسي  
 يحصل للانبياء والا ضدادهم من السحرة كما ينبغي في النمط العاشر ميثا ز النبي عن ضد  
 بدعته الى الخيرون الشر والتميز بين الشر والخير عقلي فاذن كدلالة للمعجزات على كون  
 اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزة دالة على صدق صاحبه مبني على القول بالاعقاب  
 المتعارفها كخبريات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالاعقاب على  
 المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا  
 مع فواتها عنها وليكن محال ان الانسان العاصي لمحصلته يقتضي سقوط عقابها  
 والجهاب على اصولهم ما عن الاول فبان تقول استنادا لا افعال الطبيعية الى  
 ما يات بها الواجبة مع القول بالغاية الالهية على الوجه المذكور كما في اثبات اية  
 تراها افعال ولذلك يعلمون افعال بغايتها كتحريض بعض الاسنان مثلا لاصحابها  
 المضطرب التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقترنة لوجود الفعل لما حصل التقليل  
 بها وما قولكم الاصل ليس بواجب فنقول الاصل بالقياس الى الكل فغير الاصل بالقياس  
 الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان محبوا لغيره على الخير من ذلك  
 التقليل كما مر وما عن الثاني فبان تقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قسرية  
 وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن ان تزان الفعلية  
 بالقولية خاص بهم وهو ال على صدقهم وما عن الثالث فبان تقول مضافا الى ما مر  
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهد المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة  
 على كمال تلك النفوس هي مقترنة لتصديق اقوالهم وما عن الرابع فبان تقول  
 ان كتاب المعاصي يقتضي وجود ملكة مرسخة في النفس هي المقترنة بتغلبها  
 ونسيان الفعل لا يكون مزيل لتلك الملكة فلا يكون مقترنة لسقوط تلك العقاب



ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والدين ليست مما لا يمكن ان يعيش  
الانسان الا به انما هي امورا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش  
والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجسامهم الضرر  
فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعديس  
اطراف العجالة بالسياسات الضمنية **اشارته العارفة** يريد الحق الاول لا الشيء غير  
ولا يقر شيئاً على عرفانه وتصديده له فقط ولا نه مستحق للعبادة ولا نه نسبة شريفة  
اليه لا لرغبة ولا لهيبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي  
قريب والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الوسيلة الى شيء خيرة هو الغاية وهو  
المطلوب دون **اقول** لما ذكره عرض العارفين وغير العارفين من الزهد والعبادة  
واثبت مبادئ عرض خيرة اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى عرض  
العارفين فيما يقصده فتقول العارفين الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما  
لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعاً وهي  
حركته في طلب لقربة اليه والشيخ عذر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد  
وذكر ان ارادة العارفين وتصديده يتعلقان بالحق الاول بل ذكره لذاته ولا يتعلقان  
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فتقول العارفين  
يريد الحق الاول لا الشيء خيرة ببيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يقر شيئاً  
على عرفانه اي لا يقر شيئاً غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان  
ليس مؤثراً لذاته عند العارفين على ما صرح به فيما يجيء وهو قول من اثر العرفان  
للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثراً لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره  
فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما  
اخص العارفين بانه لا يقر شيئاً غير الحق على عرفانه لان غير العارفين يقر شيئاً غير الحق  
والاخر ان عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهم اما العارفين فلا يقر  
شيئاً عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتصديده فقط  
اشارة الى تعلق عبادة العارفين ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما  
صروه ان عبادة العارفين رياضة لقوله ليحرمها الى جناب الحق وهو غير فان جزم الحق

الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مرادة ليس ان العارفت لا يقصد في تعبد غير الحق  
مطلقا بل هو ان العارفت لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد  
ان قصد غير العرض ولاجل الحق كما مر هذا الحكم من حيث يلاحظه العارفت لنفسه  
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة  
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من وجهين اما باعتبار  
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولائمة مستحق للعبادة اما باعتبار  
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولائمة مستحق للعبادة  
الفاضل المشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفتين يكون اما لذات الحق او الصفة  
من صفاته اوله تكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث متتالية اشار الشيخ الى الاول بقوله  
تعبد له فقط وان الثانية بقوله ولائمة مستحق للعبادة وان الثالثة بقوله ولائمة  
شريعة اليه اقول في هذا التفسير تخير ان يكون العارفت معبود بالذات غير الحق وباقي  
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غير حق العارفت محمدا فلا خلاف  
في تعبد له لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الشرب او رهبة من العقاب وبين فساد  
كون ذلك غرضا بالقياس للعارفت بقوله وان كما ستاى وان كانت الرغبة او الرهبة  
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرغوب عنه هو  
البداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عام بل الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة  
الى نيل الثواب او التخلص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو  
المعبود بالذات لا المحبوب فهذا اشرح هذا الفضل قال الفاضل الشارح  
ومن الناس من اجمال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته ومنهم ان الارادة صفة  
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المارد على الآخر وذلك لا يعقل  
الا في الممكنات قال والشيخ ايضا يبين في اول النسخة السادسة ان كل من يريد شيئا  
فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالفضل الاول هو  
ذلك الحصول ونبي عليه ان كل مراد يستكمل فاذا كان كل من اراد الله تعالى لم يكن  
مرادة هو الله تعالى بل استكمال ذاته فاجاب عنهما بانها مصادرة على المطلوب  
لانها مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بما يمكن ولا بما يستكمل به المراد وهو

ما ادعاه المترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشئ غيره وايضا اقول في بيانه  
 ان الارادة المتعلقة بما يفعله المرید تقيض امكان المراد واكمال المرید لا تتعلق  
 الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحيلا المرید بارادته وهرهنا ليس المراد  
 كذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة** المستحل توسط الحق صرحهم من وجوب  
 فانه لو طيعهم لذة البهجة به فليستطعمها انما مفاسدتها مع اللذات المخدجة فهو  
 جنون ايها غافل عما ورثها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس  
 الى المختلين فانهم لما خفلوا عن طيبات يجرحون عليها البالغون واقصرت بهم المباشرة  
 على طيبات اللهب صاروا يتعجبون من اهل الجدل اذا زوروا عنها غافلين لها كما كفون  
 على غيرها كذلك من غرض النقص بصحة عن مطالعة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات  
 الزور فتركها في دنياه عن كره وماركها الا لئلا يتأجل اضعافها وانما يجذب الله تعالى اليه  
 ويطيبه ليخول في الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شرعي ومشرب هنيئ ومطعم  
 هنيئ واذا بعشر عنه فلا مطعم لبصرة في اولاة واخر الا الى اللذات تقيبه وزيد بيه  
 واستبصر بهداية القدس في شجونه الا يشار قد عرف اللذة الحق وولي وجه سمتهما  
 مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكدة مسبلا وكلا  
 له بحسب عدة اقول **المخدج** الناقص يق اخذت الذاتة افاجاءت بولدها  
 ناقص الحقيقة والولد مخدج والجنون المشتاق وحسنه السن واحسنه اي احسنه النجا  
 فهو مخدج ومخدج وانزور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه  
 فلم يتناول له وعكف على الشئ اي اقبل على الشئ مواظبا ونحو له الله لشيئ اي ملكه  
 اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطعم بصيرة الى الشئ اي ارتفع والقيق البطن والذبدب  
 الذكر وقد لاحظ الشين فيهما قول النبي من وقع شرب لقلقه وقيبه وذبدبه فقد رقى  
 واللقاق اللسان والشجين جمر شجن وهو طريق الوادي والكدر الشدة في العمل وطلب  
 الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة  
 في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهدي في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب رغبة  
 من العقاب ووجه العذر بيان لقصة في ذاته وفي عبارات القوم والشين لطائف  
 كثيرة يتبين المتأمل فيها ومنها وصفت اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من امر يقدر على مطالعة الهيئته الحقيقية بالاشياء  
الذى يطلب شيئاً فانه يعلق يده بها ليكن سواها كان ما علق به يده مطلقاً ولو كان  
ومنها التشبيه على ان من هذا غير العارفت من هذا عن كره فهو مع كره في حقيقة  
الزها واهلها من الخلق بالطبع على الذات الحسية فان تارة اشياء ليست كمثل اضواءه  
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة هيئة الى الدنائة والضعف فان قولهم  
لصغر مشعر باننا في منارة من ان يستحق تارة الذات الحسية ومنه التشبيه بالاشياء  
في تخصيص لذات الباطن والفرق بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الذي هو  
ينال ما يرجو به ويطيبه بكثرة من الذات الحسية مع ما في هذه الاشياء وهذا اشار  
الى كيفية ذلك في النظمنا من حين ذكره كان تعلق نفس الباطن بالاشياء  
من صفات التخيلا تم وعبر عن هذه الدنائة بالسمانة التي يليق بها اشار  
اول درجته حر كات العارفين ما يسمى منهم الا رادة وهي ما لا يترتب بهما باليقين  
البرهاني والسالكين للنفس الى القنينة لا يمانى من الرغبة في اعتلاق التمرة التي تعلق  
فيتميز في سيرة الى القدس ينال من رواد لا تقابل فادامت درجته هذه فهو من رواد  
اعتراكه اي غشيه واعتلاق التمرة الوثقى اي الاعتصام بها التمر ان لا يشترط ان يعد  
ذكره مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر هو الوجه المرتبة في سائر كبره في الحق  
من بدو من كثرتم الى نهايتها التي هو الوصول الى الله تعالى ودينه وادبائه في رتبة  
منازلهم فذكرها في احد عشر فصلاً وتواليه اولها هذا الفصل وهو مشتمل على  
ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الامة هي اول درجتها ثم المتوسطة بحسب حركاتهم  
وهي المبدأ اقرب من الحركة ومبدأ تشييد الكمال الذي في السالكين بالمبدأ الاول  
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتميز انهم يدبوا بوجه  
تصديقاً جازماً ما مع ساكن نفس سواها كان يقينياً مستفاداً من قياس بها في  
او كان ايها المستفاد من قبول قول الاغنية الهاديين الى الله تعالى فان كل واحد  
منها ما اعتقاد يقينى حتى ياتي صاحبه في طلب ذلك الفيلسوف وما كانت الامة متميزة  
على هذا التصديق عرفوا بانها حالة يترتبها بعد الاستنباط الفيلسوف المذكور ثم صرح  
بانها رغبة في الاعتصام بالمرقة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السوء

الى عالم القدسي وغايتها نيل روض الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشئ في ذكره المخطط  
 الثالث ان الحركة الارادية للحياة الاربع صبادى مترتبة كادراك ثم الشوق المسمى  
 بالشهيق او الضيق ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثقة والاغراض  
 والحركات المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة الارادية لكنها ليست بحياة فاعلم  
 ان المبادى المذكورة الاولى وهي ما عجز عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون  
 النفس والذاتية والثالثة وهما ما عجز عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانها لا يتباثنا  
 الا بحسب اختلاف الدواعي والاعمال وقد ادى الاختلاف لا يتصور مع سكون  
 النفس الذي انشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحياة فاعلم  
 ان الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صفات طلاب الحق والرايات الثلاث بكل صنف  
 وذلك غير مناسب لما فيه اثباتا سيما في قوله ليتجسس الى الرياضة والرياضة متق حجة  
 الى ثلاثة اعمال من الاول تنمية مبادئ الحق بعين مستن ان يثار والثاني تطهير النفس  
 الامارة بالنفس المطمئنة ليقربها من القوى الخفية التي لهم الى التوجهات المناسبة للامر القدسي  
 منصرفه عن التوجهات المناسبة للاهل السقيم والثالث تطهير السر للتمهيد والاول  
 تعيين عليه الزهد الحققيقي والثاني تعيين عليه عدة اشياء العبادة المشغولة بالفكرة  
 ثم كمال الحوان المستغنى عنه لقوى النفس الموقوفة لما نحن به من الكلام من وقع القبول من  
 الاوهام ثم نفس الكلام الواو اعظم من قائل في كماله بليغة ونهضة زخية وسميت  
 سر مشيد واما الغرض من الثالث في تعيين عليه الفكر الطيف والعشق الغصيف الذي  
 ناسم به شيا مثل المحشوق ليس سلطان الشهوة في الشيء المستن الا يثار طريقته  
 والمشتغل المقرون وكلامه فيهم اي تريق يوق زخمه في اي لين والشهوان كالكسر الخلق وجميع الشهوات والمقصود  
 من هذا ان يوصل الى كمالها كماله الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وما ذكره من الخوص في تفسير  
 مربية الرياضة فاقول رياضة اليها ثم منها عن اقدامها على حركات لا يرضى الرئض و  
 جبارها على ما يرضى ليعز من على طاعته وانفق الحيوانية التي هي صبادى كادراكات الافاجيل  
 الحيوانية في الانسان اذ هو يكون لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بجملة  
 غير متراخضة تسمى بها شهوى تها تارة وتغضب بها تارة اللذان تأثيرهما المتجذبة والشهوة  
 بسبب ما يذكرانه تارة ويسبب ما يتبادى اليها من لحول الظاهرة تارة الى

ما يلائمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وليست خادمة للقوة  
 العاقلية في تحصيل مرادها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة  
 المبادئ والعقلية مقترنة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمبغها  
 عن التخييلات والتوهمات والحساسات والافاعيل المشددة بالشهيق والغضب و  
 اجبارها على ما يقتضيه العقل العلي ان يصير مقترنة على طاعة متبادية فحين  
 تأمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة  
 بحسب المبادئ وباقي القوى باسرها مقترنة مسائلة لها وبين الحكايات حالات  
 مختلفة بحسب استيلاء احداهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية  
 للعاقلة ثم تندم فتقوم نفسها فيكون لوامته وانما سميت هذه القوى النفوس  
 الامارة والذميمة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل  
 الا لحي فاذن لراضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاهما كانت  
 الاعراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية  
 ومنها الرياضات السمعية السماع بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات  
 انصار دين لا يوحى يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواها على عند رياضاتهم  
 من النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحو الحق لا يصير  
 الا قتال عليه ولا انقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلية باقية  
 في هذا الرياضة ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم  
 بيندي من اجل صنفها وينتهي عند ذلك فلهذا ما اقول في الرياضة وارجع  
 الى المقصود الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نبيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك  
 هو قوت على حصول امر وجوبي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر شرط  
 برون المانع والموانع ما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار  
 هي حجة شئ ثلاثة اعراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستقر الاشارة وهو إزالة  
 الموانع الخارجية والثاني تطهير النفس الامارة المطمئنة لينجذب للتخييل ما  
 التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيع بها سائر القوى ضئيلة وهو  
 إزالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتدبسه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ المطبق يمكن  
 ان يتلطف فيه السر عبارة عن تمحيق كانه يمثّل فيه الصور العقلية صريحة ولان من  
 عن الامور الالهية الحقيقية للشوق والوجد يسره لانه ان الشئ لما فرغ عن ذكره غرض  
 الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فتذكر  
 ما يعين عليه شئ واحد وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذين هو الزهد  
 عما يشغل السر عن الحق كما هو وذلك ظاهر واما الثاني فتذكر ما يعين عليه ثمة  
 اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين واما الثاني فتذكر  
 بالهكران العبادة يحصل البدان بكنيته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متعلقة  
 الى جناب الحق بالهكران صار الانسان بكنيته مقبلا الى الحق والافعال به العبادة سببا  
 للشفاة كما قال عز وجل قَوَّيْلُ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ يُخَفِّفُ عَنْهُمْ سُدُقًا رِجْمًا وروى عنه  
 هذه العبادة على الغرض الثاني هو فيها الصبر يا ضرة ما يصبر العارفين والعارفين  
 لنفسه يجرها بالتعويذ عن جناب الله عز وجل الى جناب الحق كما هو والثاني الاكفان وهي تعين  
 بالذات وبالعرض ووجها كاستحقاق الذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لا يجلسها  
 بالتأليفات المتفككة والنسب المتقطعة الواقعة في الصورت الذي هي مارة الصورت  
 الذي هي مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الشيعانية واغراضها الكفاية  
 بها فيشبهها تلك القوى وتكون الاكفان مستقيمة لها ووجها عانها بالامر من  
 يوقم الكلام المقارن لها موقع المقبول من كادها لا يشتملها على الحكاية التي تمثيل  
 النفس بالظهور اليها فان كان ذلك الكلام واعظا باعتماد على طلب الكمال صارت النفس  
 مستقيمة ما ينبغي ان يفعل فعلت على القوى الشاعلة اياها وطوعتها او انشأت نفس  
 الكلام العاظم يعني الكلام المنفرد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجهه الا انه وسكون  
 النفس فانه يذبه النفس ويحيطها غالبة على امر القوى لانها اذا ارتدت بأمرها  
 احد ما يعود الى القابل وعلم كونه زكيا فان ذلك كشفاة في كنهه بعد قدروا  
 من لا يتعطل لا ينبغي فان فعله يكنى قوله والثالثة الباقية هي الى القول من  
 واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بلغة اي يكون مستغنى عن اللفظ والكلام  
 على كمال ما يقدره القابل غير زيا دة عليه ولا نقصان منه كانه قاله لا يغير

فيه المعنى وواحد يعرج الى هيئة اللفظ وهو ان يكون مبتدأ في جملة فان طعن الصوت  
يفيد النفس هيئة تعد لها نحو المساحة في القبول وشدته بقيد لها هيئة تعد لها  
نحو الاستماع عن القبول كذلك للنفوس تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل  
صنف منها صنف من الميقات النفسانية والاطباء والخطباء يبتدون بها في المطالبات  
الاصيلة من النفسانية وفي ابتداء الاقتناع المطول به يخصب تلاميذ المناهج واحد  
يعرج الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد او يكون شديدا الى تعهد بقيت من افهم  
للمريد لاسواقه لغيره وعلما ان نفس الكلام التي هي في حضانة الخطباء بالجموع  
والاصول المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاعتدال والاعتدال فقد  
ذكر مما يعين عليه شيعتين الاول الفكر الطيف وهو ان يكون معتدلا في الكسبية  
والكيفية وفي اوقات لا يكون الا مصدر الجذبية كالا متلا والاعتدال في اوقات غيرهما  
شاعرا بالنفس عن كوارث العقلية فان كثرة الاعتدال يشغل هذا الفكر بفيد النفس  
هيئة تعد لها كدراك المطالب بسهرته والثاني العشق العفيف وعلما ان العشق  
الانساني ينقسم الى حقيقي صرف فكره والى مجازي والثاني ينقسم الى انساني والى مجازي والنفس  
هو الذي يكون مسببا ومشاعرا كماله نفسا لما شق لنفسه في الحب هو الذي تكثر  
اعجابه بشمال المشوق لانها آثارها تدرك من نفسه والخيال في هو الذي يكون مسببا  
شعوره في الحيوانية وطلب لذته هيمية ويكون كماله انساني لما شق في حب من المشوق وحظوة  
والهبة وتحاطبها عناء لانها امر يدركه والتبذير انتشار بقى له بالمشوق العفيف الى  
من المجازيين لان الثاني من انقيضه استيلاء النفس على كماله وهو عين لها على استحقاقها  
القوة العاقلة ويكون في الاكثر عمارا بالخيال والحس عليه واول من خلاف ذلك وهو  
يجعل النفس لينة شقيقة ذات حيلة منقطعة عن الشواغل الدنياوية مغمومة غير استيعاب  
شعوره في جملة جميع المغموم هي واحد ولذلك يكون الاقبال على المشوق الحقيقية  
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة الى ان يسهل على  
من عشق وعفت وكثر ومات فانت شهيدا لاشواقه ثم انه اذا بلغت به الارادة  
والربا حبة حكا ما عنت له خلجات من اطلاق نوار الحق عليه الذي كان حكاها  
بروق يوم حضر اليه ثم تجد عنه وهي المسافة عندهم اوقاتا وكل وقت يكشفه



وحدان وجلاليه ووجد عليه تشراته يكثر عليه هذه الغواشي اذا امكن في الامتياز  
**اقول** عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البق وميض او مضى  
 لمع لما خفينا غير معترض في نزاجي العجم والشيء اشار في هذا الفصل الى اول درجات  
 العبدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد للكتب بالارادة  
 الرياضية وتزاول بتزاول الاستعداد وقد لا حظوا في تعبئة بالوقت قول النبي  
 صلى الله عليه وسلم وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوحدان اللذان  
 يكشفان الوقت لا يسعني ان كان الاول معزول على استعداد الوحدان وانما استعد  
 على فواته اشار الى ان لا يفتي على في ذلك يعني شيئا في شيئا لا يتياض في شيئا  
 خارج منه الى جانب القدس يتل كمن اصره امرا نفسيه غاشم فيكاد يرى الحق في كل  
 شيء **اقول** او على اي سائر سائر او امكن فيه وتوغل في الارض اي سائر فيها فاعبد  
 عنه ويوحد في بعض النسخ بالوحدتين اما ليوغلي وايضا على الوجه الذي ابصره بنظر  
 خفية وما ج عنه اي رجوع واتى عنه وعابره اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب  
 القدس اذا صار ملكة فهو من دخل قد يحصل في غير حالة الامتياز الذي لان معدا  
 لحصوله من قبل **اشار** ونعله الى هذا الحد يستعمل عليه نحو شيه ويذول هو  
 من سكينته فيتبدل جليسة لاستيفانه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة  
 لم يستقر فاشتهى وهذا للتلبس فيه **اقول** علا واستعلى معني والاستكينة  
 الوقار واستقر في تعدته اي تعدد فصوله من تصبها غير مطمئن واستقرم الخوف  
 وما يشبهه اي استغفقه والتلبس كالتلبس هو كتمان الغيب السبب فيما ذكره الشيوخ  
 ان الاموال العظيمة اذا غاصت الى لسان بختة قد يستقره لكون النفس غافلة عن هجوم  
 غيب متناهية له فيهمز م عنه دفعة فاذا تقوى واستمر به الفت الانسان لل عنه  
 الاستقرار لان النفس قد تهاهب لتيقنه اذهى متوقفة لعودة العارفت يترك  
 من نفسه الاستقرار الى كماله استنكافه عن الترائي بالكمال الذي يشتركه ان ما يذ  
 عليه ويستعمل للتلبس فيه **اشار** تشراته لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب  
 له وقته سكينه فيصير المخطوف مأكوف والوحيض شهايا بيتا ويحصل المعنى  
 مستقرة كانها صمجة مستقرة ويستمر فيها بهجة فاذا القلب عنها انقلب حيران

اسفا **اقول** وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلد وقته سكونية ينقلب له وقد سكونية يقال وقد فلان على الامير فاورد در سوكا اليه فهو واذا الجموع وقد الرواية الاولى اظهر والخطة انه ستيلا في الشهاب شعلة نار سا طعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثباتا اي ثابتا ويجعل له معارفه مستقرة اي مع الشيق الاول اسفا اي منكم فاه والمعنى ظاهر **اشارته** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا انقل

في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضر وهو طاعن مقبلا **اقول** تنقلد الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قيل هذا المقام كان بحيث قيل ظهوره ذلك عليه ان لا يتهاجر عند الذهاب الا سفت حاله كذا قال وصار في هذا المقام بحيث قيل ظهوره ذلك عليه فيراة جليسة حالة الانضال بجناب الكمال اي حاضر عندة متقما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غير **اشارته** ولعله الى هذا الحد اما ينسره هذه المعارفة احيانا لم يتدرب

الى ان يكمن له متى شاء **اقول** في بعض النسخ اما ينسني له اي يتغير وينسجل عليه يقال سناه اي تقى وسهله **اشارته** ثرائه لتقدم هذه الرتبة فلا يتق

امره على مشتيه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غير وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فينسخ له تعريجه عن عالم النور الى عالم الحق مستقر به ويحقق حوله العاقلون **اقول** يقمر عرج عرجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وترج اليه والمهرج اي مال وانعطفت فالترج عرجا اما مبالغة في الارتفاع واما بمعنى الميل والانطواء وجف واحتف حوله اي اطال به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارته** فاذا عرج

الرياضة الى النيل صا رسره مرة مجلوة عا ذى بها تنظر الحق وحسرت عليه للال

العلي وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متروكا **اقول** يقمر اللبن وغيره انصب فاض ومضاه ان العارث اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما وانما صا رسره الخالي عما سوى الحق كمرارة مجلوة بالرياضة عا ذى بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية واتبعت بنفسه لما بها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين انشأ مرة ثالثة ليغيب عن نفسه  
 في لحظة جباب القدس فقط وان لحظ نفسه من حيث هي لحظة لا من حيث هي  
 ترتيبها وهنالك يحق الوصول أقول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي  
 درجة الوصول التام ويديها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند الحق الفناء في  
 التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يقول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم  
 الغيبة عن النفس والوصول الى الحق وآ علم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها  
 ولذلك قال وان لحظ نفسه من حيث هي لحظة لا من حيث هي ترتيبها ويبدأ بالان  
 من حيث هي لحظة اذا لم يكن له لحظة فقط لحظ نفسه ألا ان هذه الملاحظة دون  
 الملاحظة التي كانت قبلها لأنه كان هناك لحظا للنفس من حيث هي منتقشة  
 بالحق منزلة بزيئة حصلت لها منه فهي مبتهجة بالنفس لا بتهاجر بالنفس ان كان  
 بسبب الحق انجاب بالنفس توجه الى النفس فاذا توجهت الى النفس تارة  
 متوقفة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واصا هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق  
 وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوقفة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الحق  
 فقط فهي ملاحظة النفس بالجواز والعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي  
 فهذا شهر ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات  
 المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ أو وسط في منتهى واذا كانت المقارنة  
 من المبدأ أو الممرور على الوسط ولو وصل الى المنتهى لا دفعة واحدة لكل واحد منها  
 ايضا ابتداء أو وسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيزاورد بعد فصل الرياضة  
 تسعة فصول مشتتة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اولها  
 المسي بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير حال لا رتياض واستقرار فيجب ان يكون  
 معه الاستقرار مشتملة على مراتب يدا بالسلوك والثلاثة التي بعد ما التي ذكر فيها  
 انما يدا لا اتصال الذي بعده بعدد ورة الى وقت سكونية وسكون ذلك حتى يثبت  
 اثر الحصول باثر الا الحصول واستقرار بحيث يحصل ثبات شدة مشتملة على ثبات  
 وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها الحصول لا اتصال مع عدم الشخصية  
 واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

المنتهى **التبعية** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس  
 عجز والتبعية بنية الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبعية ولا قبل بالكلية  
 على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول  
 اراد ان يذنبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ  
 بالتردد الذي هو تنزه ما عايشه من الحق وذكر ايضا انه شغل فقال الالتفات  
 الى ما ينزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فلان التردد مؤد الى ما يجترعه عنه  
 ثم عقب بالعبادة التي هي تطهير النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى  
 المطمئنة على فعلها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وفيه  
 انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما  
 يطعمها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يجترعه ثم عقبه باخر درجات  
 السلوك المشتركة الى الوصول فان التبعية على نقصانها انما هي من التبعية على  
 نقصان ما قبلها وذكر ان الابهتاج بها يحصل للذات المتبرج من حيث هي لذاته  
 وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبعية وسببه فانه يقتضي ترددا من جانب الى  
 جانب بقايله وقد انبغى بذلك الهداية عن التميز فقال والتبعية بنية الذات من حيث هي  
 الذات وان كان بالحق تبعية فاذن الواقع في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون  
 متادا الى ما يجترعه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك الى ما ذكره  
 في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص هناك ايضا ظهر معنى قوله  
 الفصل على خطر عظيم اشارة الفرقان مبتدى من تفریق ونقص في ذلك  
 فمن في جميع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد  
**اقول** قد جمع الشيفر جميع مقامات العارفين في هذا الفصل **اقول**  
 في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون شيعيين تخلية  
 وتخليية كما ان نفاذ المرضى يكون شيعيين تنقية وتقوية الاول سلبى والثاني  
 ايجابى واما ما يعبر عن التخليية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية  
 فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيفر في هذا الفصل في اربع مراتب تفریق ونقص وتراد  
 ورفض والتفریق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيعيين لا ترجيح لاحد

على الآخر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شيء يتفصل عنه شيئاً مستحقاً  
 بالقياس اليه كالغبار عن الثوب الترك تخيلية وانقطاع شيء عن شيء والرفض ترك  
 مع اجمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع  
 ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقص الآثار تلك الشواغل كالليل والالتمقات اليها  
 عن ذاته تكميلاً لها كالتيج عن سوي الحق والاتصال بترك لتوخي الكمال لاجل  
 ذاته ثم يفيض لذاته بالكلية فهي درجات التركيب واما التخلية فسيورج الشئ ذكر  
 درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف  
 اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة  
 بجميع المقدورات وكل علم مستغرقة في علمه الذي لا يقرب عنه شيء من الموجودات  
 وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأتى عنها شيء من الممكنات بل كل  
 وجود وكل كمال وجود فهو صمد عنه فائض من لدنه صار الحق بصيرة الذي  
 به يصير سمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووضوئه  
 الذي به يبصر فصار العارف متخلياً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معننى  
 قوله العرفان معننى في جميع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق  
 ثم انه بعد ذلك يهائن كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكررة بالقياس الى  
 الكثرة ومنجدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذي به يعين قدرته  
 الذاتية وهو بعينه ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغير فلا صفات مغايرة  
 للذات ولا ذات موضوع للصفات بل لكل شيء واحد منها كما قال عز من قائل  
 انما الله الة واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهذا  
 لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سال ولا مسلول ولا عارف ولا معروف  
 ومقام الوقوف انما سر الخ من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالنشأ من وحد  
 العرفان كانه لا يجرد بل يجرد المعروف به فقد خاص لجة الوصول وهذا في درجاتها  
 ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يجمعها التحديث  
 ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرف فيها  
 فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين

الى العين دون السامعين للآثار **اقول** العرفان حال للعارفت بالقياس الى المعرف  
فهي لا محالة غير المعروفة فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من  
الموحدين لا تريد مع الحق شيئاً آخر غير هذا حاصل المبتغى بذاته وان كان  
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي  
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد له بل يجد المعروف فقط وهو  
الحق نفس لجة النوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التخليق بالامور  
الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعنى  
الدرجات التزكية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان  
الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا يشير قوله  
عز وجل **كُوِّنَ الْبَشَرُ مِمَّا دَلَكَ الْكَلَامَاتِ رَبِّى لَنَقْدَرُ الْبَشَرَ وَجَبَلْ اَنْ تَقْدَرُ كَلَامَاتِ رَبِّى الْاَيَةُ**  
فالان تقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه السلوك في الله تعالى وينتهى  
السلوك كان بالفتاء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة  
لان العبارات موضوعة للعانى التي يتصورها اهل اللغات ضعيفة طوئها شمر  
يتذكرونها ثم يتفاهوا بها تعليمها وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته  
فضلا عن قوى يدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة  
وكما ان المعقولات لا يدرك بالاهام والمعقولات لا يدرك بالتجليات المتخيلا  
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين معين اليقين فلا يمكن ان يدرك  
بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالحيات دون  
ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف  
عنه المقال غير الخيال كما استبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت  
ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد تبرا آتى في خيال انهم صرخوا في حال كانه يقول  
جداً فببديده العارفات هشر يش يسام يتجلى الصغير من تواضع مثل ما يجلى الكبير  
ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبوة وكيف لا يحش وهو فرحان بالحق و  
وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عند سواسية اهل الرحمة  
قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان

اخلاقهم واحوالهم يرقى رجل هـش بش اى طليق الوجه طليق لباس اى كثير التلبس  
والنبيه المشهور ويقابل له الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى الشباة وهى قرينة  
الاشتقاق من لفظ سواسة ودرية فواعلة او ما يشبهها وليس على قياس معنى الفصل  
ظاهر وهذا ان الوصفان اعنى الطهشا تشبه العامة وتسوية الخفاق فى المنظر اشرا  
لخلق واحد يسبى بالمرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه الكار على شى ولا خوف من  
هجوم شى ولا حزن من فوات شى واليه اشار عز وجل من قائل ورضوانك من الله اكبر  
ومنه يتبين تأويل قولهم غارن الجنة ملك اسمه رضوان تلبية العارف له  
احوال لا يحتمل فيها الطمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالصة وهى فى وقت  
انزعاجه ليشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سرقة قبل الوصول  
فاما عند الوصول فاما اشتغل بالحق عن كل شى واما سعة الحاجات بسعة  
المستوى وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هـش خلق الله بهجته  
**اقول** الطمس الصوت الخفى وحقيقة الفرس دوية فى جريه وكذلك حقيقة جناس الظاهر  
وخليه جذبه وانزعيه وخليه ايضا اشتغاله وازجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فالتقه وتلازم  
اى فذر و فى رواية باس اى ظهر يرق باس سيرة اى ظهوره والمعنى ان للعارف احوالا  
لا يحتمل فيها الاحساس بنشأ على يرد عليه من خارجه ولو كان ذلك انشئ من جنس  
ما يحس به فمضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجهه بسيرة الى الحق  
اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من  
جهة تنفسه كما يرد عليه ما يزيل استعداد او من جهة حركة سرقة كان يقفائل فى ذلك  
فيخرج منه الالتفات الى شئ غير الحق وبالحكمة لا يتم بسبب احد المايقين وصوله بالحق بسبب  
يبقى منتظرا فتجبر اغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارء غير الحق  
والملاة عن كل شأ على عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول  
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الا مريد  
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره  
اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وسر يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل  
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تنفى

الامر من معاذ لميل بالامور الخارجية لا يكون شاعلة اياها عن الحق وامام عين  
 الانصارون فلان لا يكون حراش الخلق بهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انسياط ونبش  
 قلبه العارف لا يعينه التجسس والتجسس لا يستهوية الغضب عند مشاهد  
 المنكر كما يعز به الرحمة فانه مستقبص ليس الله في القدر فاذا اصبر بالمعروف امر برفق  
 ناصح ولا يعنف معيبرا اذا جهم المعروف فرما عار عليه من غير هذه اقول  
 لا يعنيه اى لا يجه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس  
 التجسس والتجسس من الشئ اى تجسس خيرة واستهوانه الشيطان وغيره اى  
 استهوانه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظمه وغار الرجل على اهله بغار غيره  
 وصحالة ان العارف لا يرقم تجسس احوال الناس وذلك اكله مقابلا على شانه فاذا  
 عن غير كغير مستبصر لعونه احد ولا يتجسس لا فارغ او ضاقت او غائب ولا يستهوية  
 الغضب عند مشاهدته منكر بل تقرب الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا  
 اصبر بالمعروف امر برفق ناصح لا يعنف معيبرا مراد الدلوله وذلك لشفقته على  
 جميع خلق الله واذا عظم المعروف فرما ليسه غيره عليه من غير هذه والفاضل الشارح  
 قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير هذه فرما اعتراه الخيق منه لا الحسد هو  
 غير مطابق للمتن تلبيبه العارف شجاع وكيف لا وهو مجزل عن تقية الموت  
 وحواد وكيف لا وهو مجزل عن محبة الباطل وصفا سر وكيف لا ونفسه اكبر  
 من ان يخرجه انزلة بشر ونسأ الاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول  
 الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والا لاول يكون  
 اما بالنفس وهو الشجاعه او بالمال وما يجرى مجراة وهو الجود وهما وحييات  
 الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو انصافه والعفو اما لا مع القدرة  
 وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موعود بالجميع كما ذكره الشيخ  
 وذكره الله تلبيبه العارفون قد يختلفون في المهم بحسب ما يختلف فيهم من  
 الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فيما استقوى عند العار  
 القشفت والترف بل ربما اثر القشفت وكذلك ما استقوى عند الثقل والعطر  
 بل ربما اثر الثقل وذلك عند ما يكون الهاجس ببالة استحقاق ما خلا الحق



وسر بما اصغى الى الزينة واجيب من كل جنس عقيله وكذا الخراج والسقطه في عند  
ما يعتب عافته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزنة خطو  
من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وقد يختلف هذا  
في عارفين وقد يختلف في عارفين بحسب قتين **اقول** يق قشفت الرجل بالوجه  
الشمس والفقر فتغير واصابه قشفت والمنقشفت الذي يتبلغ بالقوت وبالمرور  
واترفته النعمة اى اطعمته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطيق اصغى اليها الى  
وعقيله كل شئ اكرمه وعقيله للبحر حرة والخراج النقصان والسقطه عيب  
المتاع وارتاب اى طلب مع اختلاف في جمعي وذهاب اليها والبهاء الحسن والزينة  
الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالضم والكسرى قربا ومنزلة وعكف  
عليه اى اقبل عليه مواظبا والمغنى ظاهر وفي قوله لانه مزنة خطو من العناية  
الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وجهان من السبب  
بميل العارفين اليها احدهما فضل العناية والثاني مناسبة الامر بقدرى تشبيه  
والعارفين بما ذهل فيما يصار به ففعل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف  
والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله لمن اجترحه بخطيئة ان لم يعقل التكليف  
**اقول** اجترحه اى اكتسب والمراد ان العارفين بما ذهل في حال اتصاله بالعالم  
القدس من هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وعدده عنه اخلا لا بالتكليف  
الشرعية فهو لا يصيب بل ذلك متما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق  
الامين يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او من يتأخر بترك التكليف ان لم يعقل  
التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة**  
جل جناب الحق عن ان يكون شرعية لكل واردا ويطلع عليه الا واحد بعد واحد  
ولذلك فان ما تشتمل عليه هذا الفن صالحة للمفعل وعبرة للحاصل فمن سمعه  
فاشمار عنه فليتم نفسه تعلمها لا تناسيه وكل ميسر لما خلق له **اقول**  
الشرعية مورد الشارعية واشمار عنه اى تقبض تقبض المد عوار المراد ذكر  
قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجموع والفرد المذكور  
في هذا النمط هي جهلهم بها فان الناس عدا ما جهلوا الى هذا النوع من الكمال

ليس كما يحصل بالكتابة المحض بل لما يحتاجه مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب القطرة

## النمط العاشر في أسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كما لاكتفاء بالقوة البسيطة  
والتمكن من الافعال الشاقة والاضمار عن الغدي غير ذلك عن الاونياء بل الوجه في  
ظهور الغراب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال انشاؤه اذا بلغ ان  
عاش فامسك عن القوت المزرق له مدة غير معتاد فاستجبه بالتصديق واعتبر ذلك  
من مذهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما اثر ثرات ماله اى ما نقصت وارثا  
الشيء انتقص ومنه الزرنية وانما وصفت قفزة العارف بكونه منقوصا لا يرتياضه  
على قلة المؤنة ولقد سر غيبته في المشتريات الحسية والاسيخام حسن العضو منه  
قوله ملكك فاستجبه وبقا اذا سئلت فاستجبه اى سهل الفاظى وارفق تلبية  
تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحيطة به فبهم  
المواد الرديئة المنخفضة المواد المحيطة قليلة التحلل غنية عن البديل فربما انقطع عن  
صاحبها الغذاء مدة طويلة لن انقطع مثله في غير الله بل عشر مدته هلاك وهو  
مع ذلك يحفظ الحياة **اقول** الامساك عن القفزة قد يعرض بسبب عوارض  
غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على  
ان الامساك عن القفزة مع العوارض الغريبة ليست بمصدع بل هو موجب ولذلك  
فيه الشبهة على وجوه بسبب هذين العارضين في فصلين انما لا يستبعدوا انتشار  
الى وجوه بسببه في الموضوع المطلوب في فصل ثالث بعد هما فان قيل بين الامساك  
عن القفزة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غير فرق وهوان القوى  
الطبيعية هذا واحدة لما يتعدى بها اعنى المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير  
واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في  
سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس لبيان انتقاض الحكم بالمتناهي  
الامساك عن القفزة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب  
وجوه الامساك ليس بقادر فيه تلبية ليس قد بان لك ان الهيئات السابقة  
الى النفس قد تعبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعنى مستشعر  
 الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والجوع عن افعال طبيعية كانت متواترة اقول  
 نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكاش عن العوارض النفسانية واشار  
 بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس  
 البدن قد يفعل عن هيات تعرض لصاحبه او لا اشارة اذا راضت النفس الطبيعية  
 قوى البدن انجدت خلعت النفس في مهماتها التي تنزعج اليها اجتهادها اوليها  
 فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوعدت  
 الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل لادون  
 ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعنى عن التحلل للحارة وان لم يكن  
 لنهضت الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مستقط للثقة وكلاهما  
 له في حال الانجذاب المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة  
 وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار فقدان المرض المضاد للقوة  
 وانه معنى ثالث وهو السكون البدني من حر كات البدن وذلك نعم المعين والشار  
 اولى باحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمعاذ الله الطبيعة اقول  
 السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية  
 الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها  
 التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاش بين الامساك والعرفان  
 والامساك المرضي والحرقاش بينه وبين الامساك الخفي لان الخوف والعرفان نفسانيا  
 فلا خراف يكون احدهما مقتضيا للاعتراض بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له  
 اما المرضي فخالفت لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تنصرف الغاذية  
 فيها والشيء بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور  
 يختص بامر من مقتضيا للاحتياج الى الغذاء احد ما راجع الى مادة البدن وهو  
 تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج فان الحاجة الى  
 الغذاء انما يكون للسبب بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة  
 اشد والشاري راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تقابل  
الامكان وتغذي الحرارة العنصرية بها وكلما كانت القوى اقتركت الحاجة الى حفظها  
استند والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون المتدني  
الذي يقتضي ترك القوى البدنية او احيائها عند مشايعتها للنفس فاذا ان العرفان  
ياقتضياء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جوارا خفيا من العارف  
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك  
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريك او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلف بكل ذلك  
الاستنكار فلقه تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذا  
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويصح بيانه في فصل بعده  
تكميله قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنتهى محصور للمنتهى  
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى  
حتى يعجز عن عشاها كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعجز عن نفسه  
هيئة ما فينفضها عن منتهى منتهى حتى يستقل به بكنة قوته كما يعرض له في الغضب  
او المناقشة وكما يعرض له عند الانثناء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب  
فلا عجب له لو عدت للعارف هزلة كما يعين عند الفرح فاولت القوى التي يعرض له سلا  
او غشينة هزلة كما يغشى عند المناقشة فاشتعلت قواه احمية وكان ذلك اعظم جسم  
ما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصبل  
الرحمة اقول المنتهى القوية والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعتدال  
والهزة النشاط والارتباح واولت له اى اعطت يقا اوليته معزم فاولت سلاطة القمر  
واصلح ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المتقتضية لا تقاض  
الروح وحركته الى داخل كالجوف والحزن يقتضي انحطاط القوة والمتقتضية  
لحركته الى خارج كالغضب والمناقشة او الانبساط انفسا طغا غير صفو كالفرح  
المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال  
لان السكر المفرط يهين القوة لا ضرارة بالدماع والادواء الدماخية ثم لما كان  
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وتحرره

اعتزاز بالحق ووحية الالهية استند مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره  
عليها امرامكن ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله باقصة  
باب خير بقية حسدانية ولكن قلعتها بقية ابراهيمية انشائية واذا بلغك ان  
عالم فاحداث عن غيب اصحاب متقدم ما يبشيرا ونذير فصدق ولا يتعجب  
عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذه  
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاهما في هذا الفصل وبين سببها في  
سنة عشر فصلا بعد اشارات التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية  
ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلما نعر من ان يقع مثل ذلك النيل في  
حال اليقظة الا ما كان الى نزواله سبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة والتسامع والتفكير  
يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تخارب المهمة التصديق  
اللهم لان يكون احدهم فاسد المزاج ناطق قوي التخيل والتذكر اما القياس فاستبعد  
فيه من تشبهات اقول يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان  
قد يطالع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس بجيد كما  
مانع اللهم الا ما نرى يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه  
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما  
باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للمناظر  
نفسه وهو التفكر واما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل  
والذكر المتعلق ما يراه الناظر في نفسه بالمتخيلة وفي حقيقة ذكره بالمتذكر وفي كونه  
مطابقا للصورة المتمثلة في المبادئ المفارقة الى نزوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى  
ما يحكي بيانه تلبيبه قد علمت فيما سلف ان التجريبات منقوشة في العالم العقلي  
نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات  
جزئية والامداد جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية  
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب  
من النظر مستورا على الرايين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة  
التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كما لا ما حقا صار للاجسام السماوية  
زيادة معنى في ذلك لتظاهر أي جزئي وآخر كلي فيجبر ذلك ما بنهنا عليه ان الجزئيات  
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرا  
بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس يدل على مكان اطلاع الانسان على الغيب  
حالتى نفاه ويقتضيه معنى على صفتين أحدهما ان هذه الجزئيات الكائنة مرتسمة  
في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بها هو مرتسم  
فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر الشبهة اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت  
فيما أسلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كل اشارة الى ارتسام  
الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجسام السماوية الى  
قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة  
في موادها ومن كونهما ذوات ادراكات جزئية هي مبادئ تحريكها وانظر  
من كون العلم بالعلية والمثلوم غير منطقت من العلم بالمعول واللازم فان جميع  
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسمها التي هي معطولات الحركات  
الفلكية ولو ازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية  
مرتسمة في شئ والجزئيات الحسية مرتسمة في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى  
المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر  
رأى جزئي وآخر كلي الى رأى الخاص به الخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس  
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا فلاش فانه قال بارتسامها معا  
في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولقطة كان في قوله ثم ان كان ناقصة  
وما يلوح اسمها واسمها بعدة الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار  
للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك اشارة الى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات  
في المبادئ على تقدير كونها كذلك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك  
لتشاهرها راين عند هذا الصرح على ان آخر جزئي فانما قد يستلزم ان النتيجة كما  
في الذهن الانساني ونقطة مستحق ان يفتى بعض المنسوبة بالرفع على انه  
صفة لضرب من النظر في وجهه بالنسبة على انه حال من الهاء التي

هي ضمير المفعول في قوله ما يليه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هم الحكماء  
 بوجه تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضع اخرى لا النظر الموصوف الى ذلك  
 الحكماء وقوله ان لها بهذا العقول المفارقة ونفوسنا طقة بدل من قول ما يليه وانما  
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشاعية حكمة تجذبية صرفة  
 وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها  
 متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر ما من اشار الى ما اجتمع  
 من ذلك بقوله فيجتمعا لك ما بينهما عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحكيم من  
 رأى المشاكين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه ليدور في بعض النسخ والنقشان  
 معا وهو ظاهر في العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة حريية بحسب الرأى  
 الاول والنقشان معا بحسب الرأى الثاني اشار الى ان نقشا  
 ينقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر  
 ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالمه ولا زيد لك استصحابا اقول هذا  
 الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشارنا اليها في الفصل السابق وقد جعل  
 ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا لشرطين وجودي هو حصول الاستعداد  
 وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر  
 عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب  
 في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين  
 الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة  
 فصول تمهيدية القوي النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاجم الغضب شغل  
 النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر  
 فكم لا يسمو ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر غفل  
 العقل التواني دون حركته الفكرية التي تفكر فيها كثيرا الى الله وعرض ايضاً  
 شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتقتل عن افعالها  
 التي لها بالاستعداد واذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها  
 حازت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأدعها الى النفس ما يستدعيه اقول في الثاني

في الفصل السابق مبني على مقدمات متها ما ذكره في هذا الفصل هو ان اشتغال  
 النفس ببعض افعاليها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافعال وهو المراد من قوله  
 قوى النفس الانسانية متجاذبة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب ثم بالحس  
 الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثل الاخر اكثر عادة لتذكر احكامه  
 وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجز بالحس  
 الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل له الانجذاب الفكر الذي هو آلة  
 العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة  
 المفترقة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل  
 اليه وفي بعض النسخ اضل العقل انته اي اضل في سلوك سبيله بحركته تلك شرح  
 قال وعرض ايضاً شئى آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر استعجالها  
 الفكر فيما يديره شئى آخر فهو تخليتها عن افعالها الخاصة بعنى العقل ثم ذكر  
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و  
 اذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس  
 الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحس والرجل اذا ضعف وانكسر في بعض النسخ حار  
 اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي  
 اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة ورمز بالزال الناقل الحس عن الحس  
 فهو رنة هدية في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون التوقف عليهم وليحضر ذكر  
 ما قيل لك في امر القطر النازل خطاً مستقيماً وانتفاش النقطة الجوالة في جيط دائرة  
 فانما تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء  
 حالها تسامها فيه من الحسوس الخارج او بقاها مع بقاء الحسوس او شباتها  
 بعد زوال الحسوس ووقوعها فيه لا من قبيل الحسوس ان امكن اقول هذه  
 مقدمات اخرى وهي تدكير ما تقر فيها من فعل الحس المشترك وهو ان الرسم  
 فيه يكون مشاهد اما دام رسماً فيه ولا رسم سيب لا حالة اما من خارج و  
 اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر  
 النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فبقي نازلة مع بقاء السبب كبقاء



صورتها المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة معزول  
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه  
الامور الثلاثة ظاهرة للوجه فان مشاهدة القطر انزل خطا لا يتم الا بها او امسا  
الارتسام الذي يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي  
ولذلك لم يجزم الشيء في هذا الفصل بوجوه اشارات قد يشاهد قوم من المرضى  
والطهرين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون  
انتقاسها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحواس المشتركة  
قد ينتقش ايضاً من الصور الجالبة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضاً  
ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يحكي بين  
المرايا المتقابلة اقول يريد اقامته الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب  
الدخلي وتقريباً ان الصور التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلاً الذين  
غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصل من يبعد من الاصحاء ليست بعلة  
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجود في الخارج ولا يشاهد ما غيرهم فهي مرتسمة  
في قوة باطنة من شأنها ان يرسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك  
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن  
يعني القوة الخيالة المتصرفة في خزانة الخيال ومن سبب مؤثر في سبب باطن يعني  
النفوس التي يتأدى الصور منها بواسطة الخيالة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك  
على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجالبة في معدن  
التخيل والتي هي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان الخيالة اذا اخذت  
في التصرف فيها الراسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت  
فهي ايضاً ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ويتعلق  
بالخيال والوهم من تلك الصور الواحدة اقيهما عند حصول تلك الصور في الحس  
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا في الكتاب قول  
الفاضل الشارح تجوز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج منسطة معارض بمثله  
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضاً منسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق

بين الصنفين تنبيه ثمران الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حسي خارج <sup>تشتغل</sup>  
 لوح الحس المشترك بما يرسم فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزاوية غريبة منه غصبا  
 وعقلي باطن او وهى باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل  
 بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة  
 لانها تابعة لامتوية واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد <sup>فما عجز</sup> عن الضبط  
 فيسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة <sup>اقول</sup> اقساما  
 الصور في حس مشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم مادام الماسم والمرسوم  
 موجودين لولا ما نرى بينهما من ذلك وما الحركتين <sup>لذلك</sup> اعلم ان هناك مانعا فبذنه  
 الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع  
 الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور  
 من السبب الباطني فكان يبرزه عن التخيلة بزاوية يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا  
 والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في لسان والوهم في السائر الحكيوات  
 فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجرا للتفكير والتخيل على الحركة فيها  
 يطلبانه ويشغلاه عن التصرف في الحس المشترك وهما يضبطان التفكير والتخيل على الاعمال  
 والاعمال هو العمل مع اضطرار المتصرفين فيه بما يعينها من الامور المعقولة او الموهومة  
 اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سبق في <sup>فما عجز</sup> الشاغل الاخر عن الضبط فجمع التخيل الى  
 فعله ولو ح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراضا لفاضل الشارح بان الصغير  
 ان اسكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش ممكن ان يقبل الحس المشترك للصنفين  
 من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح  
 العظيمة مدفوعا بما ورد بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفاعات النفس الى <sup>الحواس</sup> الحواس  
 يمتنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشياء من النعم شاغل الحس بظواهر شغلا  
 ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معها الى جانب الطبيعة المستهضة  
 لهذا كمال المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى <sup>فان</sup> اخذت بالذات عليه فانها  
 ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ماحيا <sup>فان</sup> ما نهت عليه  
 فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس ان يجذب ما الى مظاهر الطبيعة شاغلا

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة وانما كان كذلك كانت القوى الطبيعية التي  
 قوية السلطان والحس المشترك معطلا فلوحت فيه التقوى المتغيرة مشاهد  
 فتبين في المنام احوال في حكم المشاهدة اقول يريد ان يذكر الاحوال التي يمكن  
 فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وابدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر  
 الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر خفي عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا  
 يكون اكثر يا وقد لا يكون للطبيعة في حال النوم مشغولة في اكثر الاحوال بالتفكير في  
 الخيال وهمية وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات العقلية للاعياء فيجوز ان النفس  
 اليها بسبب ان النفس لو لم تتخذ اليها بل خذت في شأنها شيئا يتبعها الطبيعة  
 على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن  
 فهي يجذب بالطبع نحوها كالحالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه بالصحة كالحال  
 تعرض للجوع بسبب حاجة الى تدبير البدن لاعداد الغذاء وادراج امور الجسم  
 والنفس في المرض تكون مشغولة بجأونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لغيرها  
 الخاص الا بعد عود الصحة فان الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتغيرة في النوم  
 قوية السلطان والحس المشترك غير منسوخ عن القبول فلوحت الحس بمتشابهة  
 ولهذا فلما نخلو النوم عن رقيبنا اشأسة واقفا استقرى على الاحتذاء بالشيء المتغير  
 اتخذت النفس كل الاحتذاء الى جهة المرض وتشغلها بذلك عن النظر الى  
 لها وضعف احد الضابطين فلم يستطع ان تلوح الصور المتغيرة في لوح النفس  
 المشترك فلفظتها احد الضابطين اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوعا  
 لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجوع ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين  
 ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس قوى قوة كانت انفعاليها عن المجاذبات  
 اقل وكان ضبوطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان خدش بالعكس وكذلك  
 كلما كانت النفس اقوى قوة كانت اشتغالها بالاشواق المحسنة اقل وجوعا لان فيفضل  
 منها الجانب الاخر ففضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها  
 قويا شديدا اذا كانت متراصة كان يحذفها عن مضادات الريادة وتنتهي في  
 مناسبتها اقوى اقول لما فرغ من اثبات اقسام الصحة في الحس والاشواق

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل  
 الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المثلث في السبب لباطن فقدم لذلك مقدمة  
 مشتملة على ذكر خاصية النفس هي انه كلما كانت النفس قوية لم يمتنعها اشتغالها  
 بافعال بعض قولها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لا يشتغلها بافعال  
 بعض قولها عن افعال الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس لما كانت  
 القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس حسبها غير متناهية  
 قوله انه كلما كانت النفس قوية كانت افعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان افعالها عن  
 المحاكيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب كان الاول تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبينما  
 ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توقف الى ما لا يناسبها يتوسط ما يناسبها  
 بالمحاكاة لا غير افعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلبها عن الافعال الخاصة بها  
 فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان افعالها عن المحاكيات  
 قليلة بحيث لا يعار جنبه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها الكلا الفعاليين  
 اشد واما على الرواية الثانية فعلمنا ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها  
 عن المحاكيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرية  
 والباطنية اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس  
 وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان  
 بفضل منها لذل افعالها ففضلها اكثر ثم اذا كانت مرتاحة كان تحصيلها عن مبادي  
 الرياضة اى احترازها عما يبعد عنها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وقبالها على يقربها  
 اليه اقوى تلذذ به اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شغل على اقل لم يبعد  
 ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التحيل الى جانب القدس وانتقش فيها  
 نقش من الغيب فصار الى عالم التحيل وانتقش في المحس المشترك وهذا في حال النوم  
 او في حال مرض ما يشغل الحس يوهن التحيل فان التحيل قديم هذه الموضع وقد يوهن  
 كثرة الحركة التحيل الروح الذي هو الله فيسر الى سكوت ما وفر غما فينحذب  
 النفس الى الجانب الاعلى بسبب هوائه فاطرأ على النفس نقش نزع التحيل اليه وتلقاه  
 ايضا وذلك اما لتذنيه من هذا الطارى وحركة التحيل بعد استراحتة او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس لنا طعية له طبعاً فانها صريحة  
 النفس عنده مثال هذه السواخر فاذا قبله التخييل حال ترخس النفس الشواغل منها  
 النفس في لوح الحس المشترك اقول تكون للنفس فلتات اي فرض تجدها النفس  
 فجأة وسأمر اي جرى والترخس التباعده والتمسكي ان الشواغل الحسية اذا قلت  
 امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالَم القدسي بفتة تخلص فيها عن استعمال  
 التخييل فيدر تسميها شئ من الغيب على وجه كلي وتتأدى اثره الى التخييل فتصير التخييل  
 في الحس المشترك صواباً ثباتاً متساوية لذلك المترسم العقلي وهذا انما يكون في اجزاء  
 الحالتين احدهما الدوم الشاغل للحس الظاهر الثابتة المرص الموهن للتخييل فان التخييل  
 يوهنه اما المرض اما تحلل الله اعني الروح المنصب في وسط الدماغ يسبب كثرة  
 الحركة الفكرية واذا واهن التخييل سكن فقرغ النفس عنه ويتصل بعالَم القدس  
 بسريته فان ورح النفس سائر غيبى تحرك التخييل اليه بسبيل حل مرين احدهما  
 الى التخييل وهو انه اذا استمرس خزال كلاله وكان الدوار دماراً غريباً متنبهاً لثنيه له  
 لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس  
 يستعمل التخييل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخييل وكانت الشواغل متباعدة  
 بسبيل لغرام او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشياء واذا كانت النفس  
 قوية الجهر تسع للجوانب المتجاذبة ليربع ان يقع لها مثل هذه الخلق الانتباه في  
 حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك ورما استولى الاثر فاشرق في  
 الخيال لاشراقاً واضحاً او غصيب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه  
 منه كاسيما والنفس لنا طاقة مظهره له غير صافية مثلاً ما قد يفعله الموهن والمغوي  
 والمرين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهداً منظوراً او هماً او غير ذلك  
 وربما يمكن مثلاً موهناً فور الهدية او كلاماً محصل النظر ورما كان في اجل الاحوال  
 الزمنية اقول مثال الاثر النازل الى الذكر العاقل هناك قول النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر  
 والاشراق في الخيال والامر تسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن الانبياء عليهم  
 السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفصل

في الموضعين تقهرهم الفاسد وتحيلهم الضعيف ويفعله في الاولياء  
 والاخير نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا الاول واحق بالوجود من ذلك هذا  
 الاثر تسام يكون مختلفا في الضعف والشدّة فانه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط  
 ومنه ما يكون باستماع صوت هانفت فتمت يقال هتفت به اي صاح ومنه ما يكون  
 بمشاهدة مثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل النظر ومنه ما يكون في احوال  
 احوال الزينة وفي بعض النسخ في احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة  
 وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيّلة جعلت محاكاة  
 لكل ما يراها من هيئة ادراكية او هيئة مناجية سرية النقل من الشئ الى شيهه اولي  
 ضده وبالجمل الى ما هو منه بسبب للتخصيص اسباب جزئية كالحالة وان لم يحيدلها  
 نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجمل لم يكن لزاما يستعين به في  
 انتقالات الفكر مستتبي الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر هو  
 منسية وفي مصال اخرى فخذة القوة بربيعها كل سائر الى هذا الا نقل او تضبط  
 وهذا الضبط اما نقوة معارضة النفس او لشدّة حلاص الصلوة المنتشقة فيها  
 حتى يكون قبولها شديدا لوضوح ممكن التمثيل وذلك صارت عن التلذذ والترك  
 وضابط الخيال في موقفت ما يلوح فيه نقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك اقول  
 محاكاة المتخيّلة للهيئة الادراكية كما كانت الخيرات والفضائل تصبو جميلة و  
 كما كانت الشرور والردائل باضدادها ومحاكاة للهيئة المناجية كما كانتا غلبة  
 الصفراء باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به  
 في انتقالات الفكر مستتبي الحدود الوسطى او مستتبي الحدود الوسطى مستتبات  
 اظهرها الاخر لان طلب الحدود الاوسط لا تسمى استتباتا انما الاستتبات هو طلب  
 النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الهيئة المستتبي في القياسات والاشبه  
 الاوسط في الاستقراء والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرناها هي ما يقتضيه النقل  
 والتفكير من الاصول الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا فخذة القوة يعني المتخيّلة بربيعها  
 اي يقلعها ويحركها لشدّة كل سائر من خارج او باطن ان هذا الانتقال او تضبط  
 اي الى ان تضبط والمضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السائر فانه

اذا اشتدت او وقفت التخيل على بيريدة ويمنع عن ان يتجاوز الى غير ذلك كما يكون لا سيما  
 الراى حال تفكرهم في امر مهم واثامهم اشتدت انقسام الصور في الخيال فانه  
 صار من التخيل عن التلذذ الى الالتفات بيميننا وشمالا وعن التردد الى الذهاب  
 قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن  
 مدة فالسبب في ذلك ان القوى السببانية اذا اشتدت احراز كائنات صارت  
 عن الادراكات الضعيفة كما هو الغرض من ايراد هذا الفصل في تهذيب مقدمة  
 لبيان العلة في احتياج بعض الناس في الخيال من الامور القدسية مما تلقى النور  
 اليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتي ان شاء الله والاشارة الى السائر المنقسم  
 حالتي النور واليقظة فذلك ان ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر  
 فيهم ما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعجز في الانتقال  
 عن الصريح فلا يضبط الا كره واما يضبطه انتقالات التخيل ومحاكمات وقديما  
 قويا جدا ويكون النفس عند تلقي رسالة الحواس فتقسم الصواعق في الخيال انقسام  
 جليا وقد تكون لنفس بها معينة فتقسم في الذكر انقسام قويا ولا يشوش الاشارة  
 وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الاشارة فقط بل فيها بشار من افكاره فقط ان بها  
 الضبط فذكر في ذكره وربما نقلت عنه الى اشياء فتخيل نفسا ههنا فتناسا الى  
 ان تخيل بالعكس تصير عن السائر المضبوط الى السائر الذي يليه منتقلا عنه السبب  
 وكذلك الى اخره وربما افقهوا من هذه من مهمه الاول وربما انقطع عنه واما افقهوا  
 بغير من التخيل والتاويل اقول لاننا الروحانية السائرة للنفس في النور واليقظة  
 مراتب كثيرة بحسب ضعف انقسامها وشدته وقد ذكر الشيخ من ذلك في تهذيب مقدمة  
 تذكره وهو متوسط ينتقل عن التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقي  
 الحاشي اى ثابته بغيرية القلب يكون مغلب بها فتعجز في الاصول عنها فذكر ان هذه المراتب  
 لهذه الاشارة فقط بل جميع الحواس السائرة على الذهن فتملكها لا يتقل ذهنه عن وصفها  
 وينسأه وينقسم الى ما يمكن ان يعجز اليه بغير من التخيل الى ما لا يمكن ان يتبين فيها  
 من الاشياء في الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة النور مضبوطا مستمرا انما  
 او جيا صراحا او حكما او تخيرا الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل من يقبض على كائنه

وتأويله احتياجه الى حدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والاعادات  
الوحى الى تأويل والحكم الى تعيين اقول الصريح الخاص انما يختلف التأويل والتعريف  
بحسب الاشخاص والاقوات والاعادات لان الانتقال التخيلى لا يقتصر الى تناسب حقيقى  
وانما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص يختلف  
ايضا القياس الى كل شخص فى وقتين او بحسب حالتين وباقي الفصل ظاهر به  
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتتم الكلام فى هذا المطلوب انتماسا  
انه قد يستعين بعض اطباء نعر بافعال يعرض منها الحسن جريح والحال وقفة فتستعد  
القوة المتلقية للغيب لتقياها كما وقد وجد الوهم الى عرض بعينه فتخصص بذلك  
قبوله مثل ما يأتى عن قوم من الاطباء انهم اذا فرغوا الى كاهنهم فى تقديره معرفة فرع  
هو الى شدة حديثه حينئذ لا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم يذوق بما يحيل  
اليه والمستمعون يتلطفون ما يذوقه من هذا حتى ينمى عليه تدبير ومثال التمثيل بعض  
من يستنطق فى هذا المعنى بنما مل شئ شفاف من عرش البصر بغير جنة او بل حش  
ايلا لا يخفيه ومثال ما يشهد بتأمل ليطم من سواد براق او باشيكة يفرق فيا اياها تتو  
فان جميع ذلك ما يشهد الحسن بضرب من التحريم مما يحرك الخيال فيم بقاءه كغيره  
اجبارا لطبعه وفي حيرتهما ايهما لا فرجة الخلة المذكرة واكثر ما ترى هذا في حلق  
من هو بطبا على الدهن ثم قرب يقين الى كماله اذ يتلطف احد ركابا من الصبيان  
وسر جالان على ذلك الاسهاب فى الكلام المتلطف والا يهوى المسير لجن فكل ما فيه تحير  
وتدحش واذا اشتد تن كل الوهم بذلك الطيب لم يثبت ان يعرض ذلك الاتصال  
فتارة يكون طيات الغيب قريبا في خلق قوى وتارة يكون شديدا فخطاب من حنى  
او جنة من غمارة تارة يكون مع تارة الى شئ البصر مكافئة حتى تتشاهد صدى  
الغيب متشاهدة اقول انى يرى ويروى والشدة الخشب العدد والمسرع ولدت  
الكلي اذا انزعج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعجب الرعس الرعد  
واى عشة اى امره والدرجة الاضطراب الدهش التحير وادعشه اى حيرة وتفرقا  
اى تلاقيا وبلغ وهو اى عتبه ووجها واهتبال الفرصة واعتناها والاسهاب اكثار الكلام  
والمسير ليس يقال للذى به من جنون مسموس من كل اظهر العجز والاعتقاد على الغير



وفلان يكافئ بالامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمل من  
 يستنتطق في مقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر يخرج منه يكون كالبلور  
 المضطرب والزجاجة المضطربة اذا ادير بحبال شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة  
 والمدهش المبصر بتفصيله يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطيف من سواد يراق  
 فهو لطيف باطن الايهام بالدهن والسواد المنبت بالقدر حتى يصير اسود يراقا ويقابل به  
 الشيء المضطرب كالسراج فان يتغير الناظر اليه والاشياء التي تفرق كالزجاجة المثلثة المملوءة  
 ماء الموضوعة بحبال الشمس او الشعلة والاشياء التي تموت فكالماء الذي تيموج شديدا  
 في اثناء وغيرة بالحاسة النخاع والريح عليه والغليان الشديد ويطيش به وباقى الكلام  
 ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من  
 الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية قلبه اعلوان هذه الاشياء ليس بسبيل  
 القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صديرا اليها من امور عقلية فقط وان كان  
 ذلك امر معتقدا لو كان ولكنها التجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتصلة  
 لجميع الاستعدادات ان يرهن لهم هذه الاحوال في انفسهم ويشاهدوها مزارا مستقيما  
 في غيرهم فتسمى بكون ذلك تجربة في اثبات امر بحجيب له كون وصحة وداعيا  
 الى طلب سببه فاذا انقضت جمعت الفائدة واطمأنت النفس الى وحي تلك الاسباب  
 وتظهر الوهم فلم يجارض العقل فيما يراى من رايته منها وذلك من اجسام الفوارق واعظم  
 الموهومات تعرف في لواقظهم حيث جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكمي من  
 صدقنا لطلال الكلام ومن لم يصدق بالحجة هان عليه ان لا يصدق ايضا بالتفصيل  
 اقول يقال لربا يقوم ربا اي رقبتهم وذلك اذ كانت لهم طبيعة فوق شرف هذه  
 استقامة لطيفة للعقل المطلاع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر  
 وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيهك وعليك قد تبلغ عن العارفين  
 اخبار يكاد ان تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا مستقيما  
 للناس سمعوا واستيقظ لهم فسمعوا اودعاء عليهم فحسفت بهم او نزلوا وهلكوا  
 بوجها اخر اودعاء لهم فصرحت عنهم الوباء والموتان او السيل الطوفان او حشر لبعضهم  
 سحر او لم يفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فوقفت لا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة ورمزها يتأقني لي ان اقتض بعضهما  
 عليك اقول لما فرغ من بيان الايات الثلاثة المشهورة التي ينسب اليها ارباب  
 وغيرهم من الاولياء اراد ان يبينه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة  
 فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوها واما قال يكاد يتأقني بقلب  
 العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علوها  
 المعجزة اياها بخارقة للعادة انا هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والوقوفات  
 على وزن طوفان سمعت يقف في البهاكماء السوفيات على وزن الحيوان هو على ما يتقابل  
 الحيوان من المعتقدات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكره وتبنيها اليك قد  
 بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبائف بل هي  
 من علائق اخرى وعلمت ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها  
 مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهو الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل  
 في اركانه ما لا يفعله وهو مثله والجذع على قراره يتبع او هام الناس تغير من ربه  
 او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا يستبعد ان ان يكون لبعض النفوس  
 ملكة يتأدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانهما نفس واحدة وكما تقرر بكيفية  
 مناجية يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عداه اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما  
 في جرم صار اولي به لمناسبة تحضه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه لا بد من  
 ولا كل مصدر ببارز فلا يستلزم ان يكون لبعض النفوس هذه القصة حتى يفعل في  
 اجرام اخرى يفعل عنه افعال بدنه ولا يستلزم ان يتعدى عن قولها الخاصة الى قول  
 النفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شغلت ملكتها بقهر قولها البدنية التي لها  
 فيقهر تهيج او غضبها او خوفها من غيرها اقول التذكير في هذا الفصل بشيئين احدهما  
 ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انا هي قائمة بدنها لا تتأقن لها بالبدن  
 غير تعاقب البدن والتصرف والاخران هيئة الاعتقادات المتكثرة في النفس وما يتبعها  
 كالظنون والتوهمات بل كالسحوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مباينة النفس  
 بالجسم هو للبدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يتبعها كذا  
 امر ان احد هما ان توهم الماشي على جذع بدنه فاذا كان الجذع فوق فضاء ولا ينفك

اذا كان على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يفهم من اجزاء اما على  
 التدرج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحرك لونه ويصفق وقد يبلغ هذا التغيير  
 حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما يأخذ البدن المريض بسببه في فراق  
 اي من وعو واشغالاته يبقى افرق المريض من من ضده افرقا الى اقبل اما التنبيه فهو ان  
 تعلم من هذا انه ليس بجبر ان يكون لبعض النفوس ملكة تقيها من تأثيرها عن بدنه  
 الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا كثر اجسام العالم  
 وكل اي شيء في بدنها بكنية ضاربة مباينة الذات لها كذا الذي تراها في اجسام العالم  
 مما يدى بجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كمنيات  
 هي مما يدى تلك الافعال خصوصاً في جسم صار اولي به لمناسبة شخصه مع لبدنه فخرق  
 اياه واشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدد ور مثل هذه الافعال لا ينبغي ان يصدر  
 عن النفس ذاتها لظنه بان العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوباً فيه ولو كان  
 بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل منتهى بجوار فان انشعاع منتهى وليس بجوار وليس  
 كل صدد ببارد فان صوة الماء ميرة وليس است بباردة اما الباردة القابلة لتأثيرها  
 فاذن لا يستدرك وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فاعلموا  
 في بدنها وتجاهل بايد ان غير بدنها فهو غير في قولها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً اذا  
 شملت ملكة اقهر قواها البدنية اي حدثت بقوتها في السكين اي حدثت قواها  
 والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب و  
 غيرها بيهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذا القوى من بدن غيرها  
 قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بان النفس  
 هي تلك البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيراته من تأثير  
 الوهم وايضا التخييلات التي لا عملها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح حسب اذنية  
 والاستدلال بان القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن  
 ما قوة تقتضي هذه الافعال الفرية اولى من الاستدلال بان ذلك على تجويز ان يكون  
 لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذه الاستدلال بالنفس لا بل في تأثيره فان كان  
 المقصود انزال الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا القول في كل

استثناءه وهذا القدر من عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيئين انه  
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيعية ان النفس  
والتمثيل بل النفس في الفرح ادراكات وهيأت تحدث في النفس بواسطة الآلات  
المبدئية كان هذا الاعتراض ساقطا وانطبق هذا الفاضل قد نسي في هذا المسعى طهر  
قول الشيعية ان هذه الاعور ليست ظننا امكانية ادراكها امور عقلية انما هي  
لما ثبتت وطالب سببها والا لا يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة اشارة  
هذه النقطة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصيل لما يفيد من هيئة نفسانية  
تفصيل للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل من احوال يحصل وقد يحصل بغير سبب  
يحصل للنفس كالجزء لشدته الذي كان لا يتصل بالاولياء الله الا بالبر اقول لما ثبت جود  
قوة لبعض النفوس من الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الاعمال الضرورية المذكورة وجب  
استنادها الى عللة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيعية ان ذلك العلة يجب ان يكون  
عين ما لا يختص به في البعض من النفوس ويجوز ان يكون اصل علة ادراكها هذا الكسب  
اولا بالكسب ان لا تقسم هذه لا غير تقرير كلامه ان يقال هذه القوة لا يكون  
بحسب المزاج الاصيل ونسوية الى الهيات النفسانية المستفاد من ذلك المزاج القوي  
بعبارة الشخصية الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل من احوال طارئة  
يحصل بالكسب بالاولياء والفاضل لثما ذكر ان الشيعية انما اشارة الى انبثاق علة  
لهذه النفوس بحيث تكون القوة من المباشرة عند مقتضاية في النوع هذه له الذي  
في شيء من كتب على ذلك شبهة فطهران حجة واجوبان وقد مر النقطة من المباشرة  
تحت حصول نفسي وانما كانت في الدلالة على تساويها في الميزان وقد مر من هذا  
مما ذكره الشيعية في مواضع غير معدودة عن كتبهم اشارة الى انهم يقع له هذا في  
جسالة النفس ثم يكون اختياره في انفسه نفسا وهو حقيقة من الانبياء او كرام  
من الاولياء وتريد تركيبة لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى حيلته فبغير المبالغة  
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمل في الشر فهو الساسر الخبيث وقد  
يكسر من نفسه من طوائف في هذا المعنى فلا يلحق ثوابا ولا نكباء فيه اقول العلى  
والغلمان والشاء والغاية والا هذا المعنى ظاهر هو حال علم ان العجلة والكسب

لا يجتمعان الا في جانب آخر فلذلك كان ذلك الجانب البعد من الوسط من الجوانب التي  
 يقابلها اشارات الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل المبدأ في حالة نفساً  
 محجبة يثقل ثقلها في المستحجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون الموانع  
 في الاحكام ملائقياً او من صلاحها او منفعة كيميائية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه  
 استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهاية النقصان من المرمى  
 وما يشبهه بين نجات فلان اي دنف وضمني ونحوه كنه الكفاي اصدنته ومن يفرض  
 اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولو خرجم بكونه  
 من هذا القبيل لانها مما لا يخرج من بوجوه بل هي وامثالها من الامور الظنية  
 والثابت في الاحكام بالملاقاة كتنعيم النار القدر مثلاً ومنه جذب المقناطيس  
 الحديد وبارسان الجوز كتبيد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية  
 في السطح كتنعيم النار الماء الذي في القدر بل كانا نارة الشمس سطح الارض على  
 مقتضى الرأي العامي تلبيبه ان الامور الغريبة تدفع في عالم الطبيعة من عباد  
 ناشئة احد هما الطبيعة النفسانية المدكورة وثانيها خواص الاحكام العنصرية مثل جذب  
 المقناطيس الحديد بقوى تحفده وثالثها قوى سماوية بديها وبينها من جهة احكام  
 ارضية ففهم من جهة بجيات وضمية او بديها وبين قوى نفوس ارضية ففهم من جهة  
 باحوال فلكية فضوية وانفعالية مناسية تستقيم حدوث آثار غريبة والسير  
 قبيل القسم الاول بل الهجرات والكلمات والذخجات من قبيل القسم الثاني  
 والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب الجليل كانهما  
 التعريفية المنسوبة الى الاشياء من الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الكواكب  
 الغريبة كما دلت في هذا العالم فوجد احكام سببها موصوفة في ثلاثة اقسام قسم  
 يكون صمد آله النفوس على ما مر قسم يكون مبداء الاحكام المنسوبة وقسم يكون  
 مبداء كاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سبب الحوادث ارضي ما لم ينضم  
 اليها قابل مستعد ارضي وطاقى الكتاب ظاهره الفاضل اشار حيل القسم المنسوب  
 الى الاحكام العنصرية باسرها نيجات وعد جذب المقناطيس الحديد وجذب المقناطيس  
 وذلك مخالف للعرف والكلام الشيعي لا تنسب النيجات وجذب المقناطيس

الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم يدعى كذا في الطلسمات نصيب  
ايك ان تكون لكيسك وتبرزك عن العادة هوان تبتدى منك الكمال شيء فذلك  
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في  
تصديقك ما لم تقم بين يديك بدينه بل عليك الاعتصام بمجمل المتوقف وان  
انزعجت استنكار ما يوعا سمعك ما لم يدب من استجالتك فالتصواب ان تصبر  
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم تريد له عنه قاصر البرهان واعلم ان في الطبيعة  
تجائب وفي القوى العالية الفعالة والقوى السافرة المستعملة اجماعات على غرائب  
**اقول** انبى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش التران يكونا والخفة والخرق  
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انقشها واهلتها وزاد اى طرح والعرض من  
هذه النجاسة النوى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به  
علما وحكمة وفلسفة والتنبية على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق  
اقرب من الاقرار بغيره الاخر من غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا النقص المتوقف  
تخرم الفصل بان وجوب التجائب في عالم الطبيعة ليس بغير مدد والفراسخ  
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب ضاقت ووصفية  
ايها الاخران قد مخضعت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيمتان ففي  
الحكم في لطائف الحكم فمهنه عن المتبدلين والجاهلين ومن لم يزدق الفطنة  
الوقادة والدورية العادة وكان صفاته مع الفاعة او كان من صليدة حق كالمفلسفة  
ومن هجمه حرفان وصديت من يتفق ببقاء سريره واستقامته سيرته ويتفق نفسه  
عما ينسج عليه الواسواس وينظر الى الحق بعين الرمد والصدق فانه لا يشرك  
منه مدبرها من مفرقا مستغنى عما تسلفه لما تستقبله وعامدة بالله وبإيمان كفا  
لها الجوى فيما يشبه شجر الك مناسيا لك فان ادعته الى العلم واودعته في الله يفي  
وبينك وكفى بالله وكيدا **اقول** يقال مخضعت الدين كخضرت بدة والمزبدن بالدين  
والزبدية اخص منه والفقى والقضية الشيء الذي يشبه العنيد المتبدل في الشرب  
استنهاه وترك صيانه والوقادة المشتعلة لسرعة والدورية والعادة الجزالة على الشرب  
وكل امر وصفاه ميلة والفاعة من الناس الكثير المختلطون والهم في الدين ايجاد

٢٣٢

كتب علم حكمت

ينبغي ان يثبت درسي متداولي انما هو شيء وثيق وثق بالكسوف والتيسر اي يتبادر الى الوجود  
 مشاهير كتب درسيهم منهنه الواسوس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدرج  
 من غير ان يطلب الفراسة واسلقت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعري  
 كذا ع الخبر اي افتشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقد انهم بالقياس الى العارفين  
 الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما  
 خالين عنهما غير مستعدين لاحد هما وكل واحد من المعتقد بن لها ولاضدادها واما  
 ان يكونوا جازمين ومقلدين فلهذا خمسة فرق والمعتقدون للتحقق الجازمون يفترقون  
 الى واصليين وطالبيين والطالبيون الى طالبيين يعرفون قدرها والى طالبيين لا يعرفون  
 قدرها والاصلون مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست فرق والشيفر امر في هذا الفصل  
 بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبيون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون  
 والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث المخالفون عن الطرفين فهم الذين  
 يعرفون فناء الفطنة الوقاد والدرية العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين  
 صرفا هم مع الفاعلة والخاص المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهم  
 واما الفرقة الباقية وهم الطالبيون الذين يعرفون قدرها فقد اصرحت انهم باربعة اصناف  
 اثنتان راجعان اليهم في انفسهم احد هما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرة  
 والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنتان راجعان اليهم  
 في انفسهم بالقياس الى مطالبيهم احد هما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو  
 قبحهم عن انزال الاقدام وثق قفرهم عما يتسرع اليه الواسوس وتأييدها بالقياس الى  
 الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم اصرع وحج هذه الشكوك بالحق  
 البالغ عقلها واما حسب ما ذكره وختم به وحيثه وهو اخر فصول هذا الكتاب  
 وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب اشارات والتبنيحات معرقة البصائر  
 وقصير الداعي في هذه الصنعة وتعدر الحال وتراحم الاشغال وانا انقصر من  
 دية عليه كتابي هذا ان يجعل ما يعسر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر في  
 لم يبين الرضاء ويختص طريقي انقاذ والله ولي السداد والرشاد ومنه السلام

نحاتمه شرح اشارات

لغوي والطلسمات نصيب

واليه العاد وهو معين صالح العباد حسينا الله

والحمد لله رب العالمين رجولية دون الخرق في

معمل المتقفت وان

صايب ان نصيب

خالد

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم به  
النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد  
ففي هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرقة قد طبع الكتاب الذي يتوحي  
بإشاراته مناهج الحكمة والجهات في حل مشكلات الاشارات و  
التنبهات فحقوا في مباحث النظريات والاهيات مستملا لاكتشاف  
عمل مض كواثف دوائر الفلكيات المسمى به شهر حر الاشارات  
مستندا عند علماء الفحول مفيد للطلباء ذوي الفهم والعقول الحكمة  
الكامل والاديب الفاضل المدقق النحرير الشهيد في المشارق والمغرب  
تكالشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي مرة اخرى  
في المطبعة العالية المملوكة لمنشئ نول كشور الواقعة في بلدة لكهن  
في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الف والمائتين من هجرة  
سيد الثقلين مطابقا للشهر الجوال في سنة ثمانين بعد الف وثمان مائة  
اليسوعية والله ولي السداد والرشاد واليه المبدأ والمعاد





## کتاب علم حکمت

پہنچتی۔ بہت درسی متداول کتاب ہے  
مشاہیر کتب درسیہ سے مختلفہ حسین بن  
میعین الدین المہندی۔

شمس بازنغہ۔ یہ کتاب جو علم حکمت  
میں فاضل اکمل عالم اجل مولانا محمد  
کی تصنیف ہے اس پر کتاب نصف النہار کے طبع شہر  
مکہ کو علم مشرق کا نشی کس جاتا ہے کتاب جو حکم  
پر حکم سے طالب علم کے سر پر دستاویز ہے  
باندھ جاتی ہے۔ یہ کتاب ہے جس کو  
سے طالب علم کی استعداد اور ملکہ پورا  
ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے بعد بھی بہت سی کتابیں  
مثل شفا۔ افق المبین۔ حاشیہ جسد یدہ  
و قد یہ شرح تجرید وغیرہ پڑھائی جاتی ہیں  
لیکن جس شے کا نام استعداد ہے وہ اس  
کتاب میں پوری ہو جاتی ہے۔ یعنی وہ  
مبتدعہ نمونہ ہے اسی کتاب میں حاصل ہو جاتا  
ہے۔ آئندہ جعفر کتاب میں درسیں آتی ہیں  
اور صرف معلومات پر مبنی ہے۔

جامعہ علماء و فضلاء اس امر میں متفق ہیں  
کہ اس کتاب کی برابر علم حکمت میں کوئی  
کتاب آج تک تصنیف نہیں ہوئی ہے  
اور تفسیق اس ہلاکی ہے کہ لوگ تخیل سے

## فہرست کتب

بعض نام آور مورخین نے لکھا ہے کہ اوسن نام  
میں خود ہی محمد دگر سے ہیں ایک حضرت  
محمد و سرمد ہی اور دوسرے فاضل جو پوری  
یعنی مولانا محمد شمس بازنغہ کے مصنف یہ  
کتاب ایک شرح مامل المثلین ہے مصنف  
فرید خوجی ایک تین لکھا ہے اور بعد میں  
خوجی اوسکی شرح تصنیف کی ہے جسے طبع کتاب پور  
اعلا درجہ کو مطالب اور یاب اور علم حکمت دقیق اور  
بایک حکایت میں پوری ہوئی ہے سطح عبارت آرائی اور  
آتش پر داری میں لکھی ہے فیض منطقیوں اور فلاسفوں کا  
استور ہے کہ وہ عبارت کی طرف چند ان  
توجہ نہیں کرتے بلکہ صرف مطالب پر نظر  
کرتے ہیں اور اسی وجہ سے بیشتر حکمت اور  
منطقی کے مصنفوں کی عبارت صحیح نہیں  
ہوتی مگر شمس بازنغہ کا مصنف بہت بڑا  
ادیب اور آتش پر دار ہے۔ بیشتر منطقی اور  
فلسفی مصنفین اصلاحات میں غلطی کرتے ہیں  
یعنی سن کی جگہ عن اور عن کی جگہ من لکھتے ہیں  
ہیں مگر ملا محمد جو پوری نے کیا مجال ہے  
کہ اپنی کوئی عبارت ادب اور علم معانی  
اور بیان کے خلاف لکھی ہو یا انہیں اس کتاب  
پر شریعے سے جلیل القدر علماء و فضلاء  
مثل ملا نظام الملک والدین و ملا محمد حسن

۱۲۹۱ ش



ع  
۱۸۰

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY  
ALIGARH.**

This book is due on the date last stamped. An over-due charge of one anna will be charged for each day the book is kept over time.

۱۲۹۱

三

11. الحالة

[illegible]

ANK